

في حوار الحضارات (1)

المسلمون والآخرون حوار وتبادل حضاري

تأليف الدكتور
خالد حربي



تلفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ / ٣٠ الاسكندرية

فى حوار الحضارات (1)

المسلمون والآخرون حوار وتبادل حضارى

تأليف الدكتور

خالد أحمد حسنين على حربى

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى 2006

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 03 / 5274438 الإسكندرية

فهرست الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

حربى، خالد
المسلمون والآخرون : حوار وتبادل حضارى / خالد حربى
ط ١ - الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٦
٢٠٠ ص، ٢٤ سم - (فى حوار الحضارات؛ ١)
نرمك : ٨ - ٠٢٨ - ٤٢٨ - ٩٧٧
١ - الإسلام - فلسفة
١ - العنوان

ديوى ٢١٠.١

الناشر : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
العنوان : بلوك ٣ ش ملك حفى قبلى السكة الحديد - مساكن
دربالة - فيكتوريا - الإسكندرية
تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ / ٠٠٢٠٣ / (٢ خط)
الرقم البريدى : ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية

E_mail : dwdpress@yahoo.com

Website : www.dwdpress.com

رقم الإيداع : ١٤٤٠٤ / ٢٠٠٦

I.S.B.N 977 - 428 - 028 - 8

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

" يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ

عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ "

(الحجرات آية 13)

مقدمة الكتاب

فى ظل المتغيرات العالمية التى بدأ العالم يشهدها مع بداية القرن الحادى والعشرين، أصبح موضوع "الحوار بين الحضارات" فى مقابل صراعها، ضرورة حتمية تفرض نفسها على العالم. فالواقع أثبت فعلاً أن العلام مقسم إلى حضارات بعينها، لكل منها أسسها ومبادئها التى تقوم عليها، ولكنها فى الوقت نفسه، تحمل فى طياتها مبدأ الأخذ والعطاء الذى يسمح بالتعامل أو "الحوار" مع الحضارات الأخرى، فبدلاً من "الصراع" الذى يمكن أن يؤدي بالعالم إلى حافة الهاوية، لابد من "الحوار".

ومما يشجع على ذلك أن الإنسان فى أى مرحلة من مراحل تاريخه لم يكن بعيداً تماماً عما يمكن اعتباره ممارسة لعملية التفكير والحوار مع الآخر واستخدامهما فى التغلب على مشكلات الواقع الذى كان يعيش فيه، وذلك بدءاً من العصر البدائي، وحتى مجيء الإسلام .

ويعد نموذج الحضارة العربية الإسلامية من أروع نماذج "الحوار" التى دارت بين الحضارات، والذى يؤكد أن الحضارات تكمل بعضها بعضاً، ويجب أن تتعاون من أجل خير العالم لا أن تتصارع من أجل فنائه، وعلى ذلك، وفى ظل الصناعات العالمية التى تنادى بالحوار بين الحضارات، يبرز نموذج الحضارة العربية الإسلامية، كمنظومة "مهمة" لا يمكن إغفالها فى هذا الصدد، بل يجب بحث مبادئها والاقتداء بها. ومن أجل هذا الغرض تأتى هذه الدراسة لتكشف عن الحوار والتفاهم والتبادل الحضارى وما يتعلق بها من أطر ربطت بين المسلمين، والأمم الأخرى، وذلك فى المجال العلمى الذى يعد أبرز وأهم

المجالات التي تسمح بالحوار والتفاهم والتبادل الحضارى بين الأمم،
وذلك من باب : " لا دين ولا جنسية للعلم" .

وبناء على ذلك يحاول هذا البحث أن يجيب على التساؤلات
الآتية :

1- هل شهد المجتمع الإسلامى انفتاحاً على علوم ومعارف الأمم
الأخرى؟ وإن وُجد، فإلى أى مدى كان تأثيره على المجتمع
الإسلامي؟

2- ما الجسر الذي عبّر عليه المسلمون إلى علوم ومعارف الآخر؟
3- هل حدد المسلمون منهج معين للحوار والجدل؟ وإن وجد مثل
هذا المنهج ، فما هو أثره فى الحركة العلمية والتحاور مع
الآخر ؟

4- هل أدى الحوار مع الآخر إلى تأثير طرف واحد فى الطرف
الثاني، أم أنه أدى إلى التأثير المتبادل ؟ .

5- هل هناك مجالات معينة يمكن اعتبارها نماذج لتأثير كل طرف
فى الآخر؟

6- وإن وجدت تلك المجالات المفترضة ، فهل يمكن اعتبارها
دلائل على الحوار والتفاهم والتبادل الحضارى بين المسلمين
والآخر ؟

وبناءً على ذلك ، فقد اقتضت طبيعة الدراسة أن يقسم الموضوع بعد
هذه المقدمة إلى ما يلى :

الفصل الأول :حركة الترجمة جسر عبور المسلمين إلى علوم ومعارف الآخر، بدأت فيه بمدخل يتضمن بداية تعرف المسلمين على علوم ومعارف الحضارات الأخرى، وهى علوم ومعارف اليونان، وعلوم ومعارف الفرس، وعلوم ومعارف الهند، وكيف سارت حركة الترجمة من لغات هذه الأمم إلى اللغة العربية، ثم تعرضت لبيان مدارس الترجمة التى شهدتها المجتمع الإسلامي، فوجدت مدرسة حنين بن اسحق، ووقفت على أهم ومميزات وخصائص العمل العلمى لهذه المدرسة.

ثم تعرضت لمدرسة ثابت بن قرة كمدرسة ترجمة "رياضية" فى مقابل مدرسة حنين، وكذلك مدرسة بختيشوع الطبييتين . وانتهيت فى هذا الفصل بمحاولة إثبات أن مدارس الترجمة التى شهدتها المجتمع العلمى الإسلامى إبان نهضته العلمية، كانت بمثابة جسر عبور المسلمين إلى علوم ومعارف الأمم الأخرى، أو الآخر .

أما الفصل الثانى الخاص ببيت الحكمة كلحمة تواصل بين المسلمين وعلوم الآخر، ففيه حاولت إبراز الدور التاريخى الذى لعبه بيت الحكمة كأول مكتبة عامة ذات شأن فى العالم الإسلامى، وكأول جمعية إسلامية تجتمع فيها جماعات العلماء للبحث والدرس، فكان بذلك مركزاً علمياً شمل علوم الطب والفلسفة والحكمة وغيرها، ولعب دوراً هاماً فى نقل تراث الحضارات القديمة إلى العالم الإسلامى. والفضل الأكبر له يرجع إلى أنه كان أكبر حلقة وصل فى العالم الإسلامى أوجدت لحمة التواصل بين علوم الأمم الأخرى والعلوم العربية

الإسلامية فيما بعد، وذلك من خلال حركة الترجمة والنقل والتي تمت في بيت الحكمة على أكمل ما يكون. فكان بيت الحكمة أقرب إلى معهد للدراسات المتقدمة المتخصصة في ترجمة العلم اليوناني والفلسفة اليونانية، وغيرها من علوم ومعارف هندية وفارسية. وبواسطة هذا البيت العظيم حفظ للإنسانية كثير من تراث الإغريق الذي ضاعت أصوله، ولم يجد العالم غير الترجمات العربية وسيلة للوصول إلى هذا التراث .

الفصل الثالث : في مفهوم الحوار والجدل الإسلامي وأثره في الحركة العلمية والتحاور مع الآخر. وفيه حاولت بيان منهج الحوار والجدل والمناظرة كأحد الركائز الهامة التي ارتكز عليها المجتمع الإسلامي إبان نهضته العلمية في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وكيف أن أنواع المناظرات التي وجدت لم تختص بعلوم معينة دون سواها، بل شملت معظم العلوم المعروفة آنذاك . وفي هذا الفصل حاولت أيضاً إبراز دور (الآخر) في إيجاد منهج الحوار في المجتمع الإسلامي، وكذلك مدى تأثيره به من خلال تحاوره مع (الانا) .

الفصل الرابع : أبو بشر متى بن يونس ومدرسته المنطقية نموذج فاعل لأثر الآخر في الأنا، وفيه يدور البحث في أبي بشر باعتباره المؤسس الأول للجماعة المنطقية العربية التي ظهرت في بغداد في أوائل القرن الرابع الهجري ، إذ أن دارسى المنطق من العرب في القرن الثالث لم يتطرقوا لدراسة المنطق إلا كجزء من اهتمامهم الأساسي الذي انصب على دراسة الطب والفلسفة اليونانية. في حين

كان الأساس الذى استند إليه أبو بشر متى ومدرسته هو " دراسة المنطق " وكان لإسهامات هذه المدرسة أثر كبير فى العالم الإسلامى . وبذلك يعد أبو بشر متى بن يونس ومدرسته المنطقية نموذج فاعل لأثر الآخر فى الأنا .

الفصل الخامس : الخوارزمى ومدرسته نموذج فاعل لأثر الأنا فى الآخر . وفيه بدأت بموجز عن حياة الخوارزمى وتكوينه العلمى ، وكيف أنه قد أحاط فى شبابه بعلوم الإغريق ، وخاصة كتب ديوفانتوس الذى عاش وألف فى الإسكندرية حوالى القرن الثالث ق.م . ثم وقفت بصورة موجزة على التطور العلمى والتاريخى للرياضيات ابتداءً من رياضيات ما قبل التاريخ ، ومروراً بمصر التى عرفت الرياضيات والحساب القديم أكثر من سواها ، وذلك لارتباط هذه العمليات بالبناء الهندسى للمعابد والأهرام والمقابر الفرعونية الكبرى . وقد عرفت الجداول الرياضية فى العهدين البابلى والسومرى . أما بلاد اليونان فقد عرفت بدورها العلوم الرياضية .. ولما نقل العرب والمسلمين تراث الأمم الأخرى وخاصة اليونان ، لم يكتفوا باستيعاب الهندسة الإغريقية ، ولكنهم اهتموا أيضاً بتطبيقها عملياً . الأمر الذى أدى إلى تطور الرياضيات بصورة لم يسبق لها مثيل فى الأمم الأخرى . ومن هذا كله عرج البحث إلى الوقوف على أبعاد الإنجاز الذى تم على يد الخوارزمى باعتباره أهم وأكبر علماء الرياضيات المسلمين . وبعد أن تعرضت لأهم

إنجازاته الرياضية ، حاولت بيان أثر هذه الإنجازات في اللاحقين ،
وفي الآخر .

الفصل السادس : نتائج الدراسة ، وفيه حاولت إبراز نتائج
الدراسة ، والتي حاولت فيها أن أجيب على الفرضيات المطروحة في
هذه المقدمة .

الله أسأل أن ينتفع بعملى هذا
فهو تعالى من وراء القصد
وعليه التكلان وإليه المرجع والمآب

خالد أحمد حربى

الإسكندرية فى ربيع ثان 1427 مايو 2006

الفصل الأول

حركة الترجمة جسر عبور المسلمين
إلى علوم ومعارف الآخر

مدخل :-

أغلق الإمبراطور "جوستنيان" مدرسة الإسكندرية في أوائل القرن السادس الميلادي، واضطهد العلماء والفلاسفة، ففروا من الإسكندرية إلى "الرها" و "نصيبين" و "أنطاكية" و "جنديسابور" وغيرها من المدن الواقعة بين بلاد الشام وبلاد فارس والعراق، وهناك شكلوا جماعات ومدارس علمية تحولت فيما بعد إلى أكاديميات كما هو الحال في أكاديمية جنديسابور.

وبعد مجيء الإسلام انفتح المسلمون في عصرهم الأول على مدينة جنديسابور باعتبارها مجمعاً علمياً وطبيباً مهماً، كما انفتحوا على الإسكندرية وكانت مركزاً علمياً وطبيباً مرموقاً. ومن هنا وهناك جاءت عوامل وأسباب التطور⁽¹⁾ عن طريق حركة الترجمة والنقل، حيث أقدم السريان على عملية نقل المؤلفات والمخطوطات اليونانية التي انتقلت إلى الإسكندرية في عصرها الذهبي، والمؤلفات التي وضعها علماء الإسكندرية، من خلال عملية منظمة للترجمة تمت في المجامع السريانية من اللغة اليونانية إلى السريانية.

وكانت هذه الخطوة بمثابة المجرى الحيوى والضرورى الذى وصل العالم القديم (ماقبل الإسلام) بالعالم الحديث (الذى ظهر بعد الإسلام).

وما أن انطلق العرب شرقاً وغرباً لنشر الدعوة الإسلامية، حتى

(1) د. ماهر عبد القادر محمد، دراسات وشخصيات في تاريخ الطب العربى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1991، ص53.

تُكامل مع هذه الإنطلاقة توجه أكيد إلى علوم الحضارات القديمة، فكان أن انطلقت أكبر حركة علمية للترجمة في العالم الإسلامي، حيث تكاثفت من خلالها أجناس مختلفة (السريان، والمسيحيون، واليهود، والصابئة) جنباً إلى جنب مع الفرس والمسلمين.

ولكن قد يتبادر إلى الأذهان تساؤل مضمونه : هل يعد النقل في تلك الفترة هو بداية اتصال المسلمين بثقافات وعلوم الحضارات القديمة؟ قبل أن نجيب على هذا التساؤل ونعرف أبعاده المعرفية، قد يكون من الضروري أن نلقى الضوء على الموقف العلمي الذي وجده المسلمون وقت دخولهم في الميدان العلمي كنوع من السباق الحضاري، ولتأسيس حضارة جديدة تعتمد على العلم بقدر ما تعتمد على الدين.

إن انتشار المسيحية في الأديرة الموجودة في شبه الجزيرة العربية، وكذلك في المناطق القريبة من شبه الجزيرة العربية في شمال العراق وجنوب بلاد فارس، وما كان يقوم حولها من جدل فلسفي يمس صميم العقائد، وانتقال مدارس الفلسفة إلى فارس القديمة، ثم فتح العرب لفارس والشام، كل هذا هيأ نوعاً من الاتصال المباشر بين العرب وبين ثقافات البلدان التي فتحوها قبل عصر الترجمة الرسمي بفترة طويلة. إذ اتصل العرب بالرهبان في الأديرة واستمعوا إلى مناقشاتهم، وتأثروا بما في حياتهم من زهد وتقشف، وكان لذلك أثره الواضح على حركة الزهد والتصوف الإسلامي، وبصفة خاصة في الفترة الأولى التي تعرف

بفترة الزهد، وذلك قبل عصر الترجمة⁽¹⁾.

أما حركة الترجمة نفسها فقد بدأت أيضاً في وقت مبكر ودلالة ذلك ما يذكره ابن جليل⁽²⁾ من أن الطبيب اليهودي "ماسرجويه" قد ترجم للخليفة عمر بن عبد العزيز كُنَاش "أهرن القس" من السريانية إلى العربية⁽³⁾.

ويذكر أيضاً أن الخليفة عمر بن عبد العزيز قد وجد هذا الكُنَاش في خزائن الكتب. وهذا دليل على قدم حركة الترجمة والاهتمام بالعلم، والذي تمثل في وجود خزانات للكتب في صدر الدولة الإسلامية.

وترجع بعض الكتابات القديمة والحديثة أيضاً مسألة نقل علوم وثقافات الحضارات القديمة إلى العرب للإسهامات التي قام بها الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية (ت 85هـ / 704 م)

(1) د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ص 73 - 74.

(2) ابن جليل، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد مريد، طبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة 1955، ص 61.

(3) راجع في ذلك بحث الدكتور ماهر عبد القادر محمد علي في مؤتمر الأسس غير الصورية للعقل، الذي عقد في جامعة نيوكاسل باستراليا 1993.

Aly, Maher. , The Nature Of Reason In Arabian Science, In The works of the international working Conference on " Non - formal foundations of reason " , The university of new castle , new south Wales, Australia, 1993.

وأيضاً :

د. ماهر عبد القادر محمد، مقدمة في تاريخ الطب العربي، الطبعة الأولى، دار العلوم العربية، بيروت 1988 ص 16 - 18.

الذى فقد أمله فى الخلافة، فتحول إلى علوم الصنعة، إذ يذكر صاحب
 الفهرست⁽¹⁾ أن "خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان، وكان
 فاضلاً فى نفسه، وله همة ومحبّة للعلوم، خطر بباله الصنعة، فأمر
 بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد
 تفصح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى
 والقبطى إلى العربى، وهذا أول نقل كان فى الإسلام من لغة إلى لغة".
 وفى المؤلف الذى عني بإخراجه الأساتذة هولت ولامبتون وبرنارد
 لويس "نجد أن التصور الغربى يتفق مع رؤية ابن النديم حول ما ذكره
 عن خالد بن يزيد واهتمامه بحركة نقل العلوم. وفى هذا يتفقون مع ما
 يذكره ابن النديم فى قوله الذى يقرر فيه : "وكانت هذه هى المرة
 الأولى التى يتم النقل فيها فى تاريخ الإسلام". ولكن هذا التأكيد يأتى
 مواكباً للاتصالات التى قام بها خالد فى محيط البيئة الجديد. ومن هذا
 أنه إذا كان قد اهتم بترجمة العلوم فإنه "يجب أن يكون قد تعلم الكيمياء
 فى الإسكندرية على يد مريانوس الذى كان بدوره تلميذاً للكيميائى
 السكندرى ستيفانوس"⁽²⁾.

(1) ابن النديم، الفهرست، طبعة القاهرة القديمة 1348هـ، ص 338. وراجع أيضاً فى
 هذا :

- د. عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت 1970.
 - د. ماهر عبد القادر محمد، حنين بن اسحق، العصر الذهبى للترجمة، دار النهضة
 العربية (د. ت.).

(2) Holt , P. M. & lambton , A. K. S & LEWIS , B. , (ed) the
 Cambridge history of Islam , VOL. 2B , Cambridge Universty press ,
 London , 1970 , P. 774.

لكن مع بداية القرن الثاني الهجرى أخذت حركة الترجمة شكلاً شبه منتظم، ولم تقتصر على نقل علوم اليونان، بل أقبل المترجمون على النقل من أمم أخرى لاسيما الفرس. فبعد أن نقلت الكتب الكيميائية من اليونانية إلى العربية، تم "نقل الديوان، وكان باللغة الفارسية إلى العربية فى أيام الحجاج. والذي نقله صالح بن عبد الرحمن مولى بنى تميم"⁽¹⁾.

وفى أيام الرشيد (170 - 193 هـ / 786-808 م) أقبل العرب على الترجمة، حتى إذا جاء عهد المأمون (981 - 218 هـ / 813-338 م) كانت هذه الحركة قد بلغت ذروتها. حيث ازدادت الترجمة عن اليونانية ازدياداً عظيماً، وتم لها الانتقال من الترجمة الحرفية التى تمثلىء بالعثرات والصعوبات اللفظية إلى الترجمة النصية بالمعنى الدقيق. وهذا هو السر فى أننا نجد كثيراً فى ترجمات المترجمين إعادة لترجمة هذا الكتاب أو ذاك مما ترجمه الحجاج بن مطر من مترجمى العصر

(1) الفهرست، ص338.. ويذكر الطبرى فى تاريخه أن تدوين الدواوين كان فى عهد الخليفة العادل عمر بن الخطاب، إذ من تحليله للروايات التاريخية المختلفة ينتهى إلى أنه أول من دَوّن للناس فى الاسلام الدواوين. إذ أنه استشار المسلمين فى تدوين الدواوين، فقال له على بن أبى طالب : تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من مال، فلاتمسك منه شيئاً. وقال عثمان بن عفان : أرى مالا كثيراً يسه الناس، وإن لم يحصوا حتى تعرف من أخذ ممن لم يأخذ، خشيت أن ينتشر الأمر، فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة : يا أمير المؤمنين قد جئت من الشام، فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً، وجندوا جنداً، فدون ديواناً وجند جنداً. فأخذ بقوله (تاريخ الطبرى، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت 1411 - 1991 م، ج2، ص570).

العباسى الأول⁽¹⁾.

وكان الطب من أوائل العلوم التى عنى المترجمون السريان واليعاقبة والنساطرة واليهود بنقلها إلى اللغة العربية، لأن الخلفاء والأمراء كانوا يطلبونها بإلحاح لعلاجهم وتمريضهم. ولهذا كان أوائل الأطباء من هذه الأجناس التى تصدوا لتعريف العرب بالكتب الطبية، ومنهم حنين بن اسحق، وابنه اسحق، وماسرجويه، ويوحنا بن ماسويه، وحبيش بن الاعسم ... وغيرهم مما سيأتى ذكرهم.

وقد توالى ترجمة الكتب غير الطبية فيما بعد، بعد أن شعر المسلمون بأنهم فى حاجة إليها فى ثقافتهم الإسلامية الجديدة. فتم ترجمة الأعمال العلمية والفلسفية الموروثة من القدم التى تمثل من وجهة نظر تاريخ الفكر إحدى العلامات المميزة والأكثر أهمية فى الثقافة العربية الإسلامية⁽²⁾.

والتساؤل الآن عن الكيفية أو الجسر الذى عبرت عليه ثقافات وعلوم الأمم الأخرى إلى العالم الإسلامى؟ الواقع أن المناطق المجاورة للعالم الإسلامى آنذاك قد لعبت دوراً مهماً فى حركة الترجمة وآثارها على العالم الإسلامى بصفة عامة فيما بعد. فقد كان لمراكز ومعاهد الإسكندرية ونصيبين وقنسرين والمدائن

(1) د. شوقي ضيف، العصر العباسى الثانى، دار المعارف، الطبعة الثالثة 1973، ص 131.

(2) The Cambridge History Of Islam , OP. Cit, P. 768.

وجند يسابور وحرّان دور بارز في نشأة علوم الحضارة الإسلامية، حيث كانت مناطق احتكاك واتصال مباشر بالمنطقة الإسلامية. . وكانت علوم تلك المراكز عصاره عقول الحضارات القديمة من بابليين وآشوريين، وفينيقيين، ومصريين، وهنود، وفرس، ويونان، ورومان. وكانت هناك مدارس في أديرة تلك المناطق واسمها بالسريانية " أسكول " المأخوذ من اللفظ اليوناني " (O) (O) h " η ومنه صنع العرب لفظ " أسكول " الذي يدل على مدرسة مسيحية، أو مدرسة ملحقة بدير. والغالبية العظمى من هذه المدارس كانت لاهوتية دينية. لكن كان يسمح في الكثير منها بدراسة العلوم الدنيوية وهي النحو، والبيان، والفلسفة، والطب، والموسيقى، والرياضيات، والفلك.

وقد اقتصر التعليم الفلسفي في جوهره على بعض أجزاء المنطق الأرسططاليسي، والتعليم الطبي على أمهات مؤلفات أبقراط وجالينوس. ويظهر أن أهم موضع عني فيه بالعلوم اليونانية في مدارس تلك الأديرة كان مدرسة دير القديس افثيوس في قنشرين بسوريا، إلا أن ازدهارها كان في العصر الإسلامي⁽¹⁾. وعلى سبيل المثال نجد أن التعاليم الهيلينية للإسكندرية انتقلت على يد الطوائف المسيحية المتعددة (النسطورية واليعاقبة أساساً)، واستمر المسيحيون السوريون في رعاية الآثار المتبقية من التعاليم اليونانية، ومن خلالهم أصبح العرب - بحق

(1) ماكس مايرهوف، من الاسكندرية الى بغداد، بحث صدر في كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، نشره عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية 1940، ص 53 - 54.

الفتح - ورثة هذا التراث⁽¹⁾.

لكن الجدير بالنظر أن مدارس تلك المراكز المتعددة لم تستطع أن تنتج عدداً ملحوظاً من الفلاسفة أو العلماء ذوى المواهب الممتازة، أو أن تنتج كتباً وأبحاثاً ذات قيمة خالدة، وكل ما قدمته هذه المدارس للإنسانية هو أنها احتفظت ببيئة يدب فيها النشاط العقلي والفكرى. وبذلك فإن هذه المدارس قدمت البيئة الخصبة التى استطاع المسلمون أن يؤسسوا من خلالها علوماً فلسفية ودينية وطبية ورياضية وغيرها، وأن يحملوا منها علوماً مزدهرة عميقة الجذور⁽²⁾ نقلها كثير من المترجمين - خاصة السريان - الذين تعلموا وعاشوا فى هذه المراكز.

ونأتى الآن إلى تساؤل منهجى آخر مؤداه : ما هى الدوافع التى دفعت المسلمين فى تلك الفترة بالذات دون غيرها إلى " التعرف على " ونقل علوم الأمم الأخرى؟

نشير هنا أولاً إلى أننا نستخدم التعبير " التعرف على " بصورة لا ترداف التعبير " نقل علوم الأمم الأخرى ". إن مسألة التعرف تقتضى الفهم والمعرفة، والإحاطة بجوانب العلم الذى يتم التعرف عليه، وإدراك

(1) ليقولا ريشر، تطور المنطق العربى، ترجمة محمد مهران، دار المعارف، ط الاولى 1985، ص 128- 129.

(2) راجع SHARIF M. M.، الفكر الإسلامى منابعه وآثاره، ترجمة أحمد شلبى، الطبعة الخامسة، مكتبة النهضة المصرية 1975، ص 79 - 80. وأيضاً :

عبد الأمير المؤمن، الطاقة المحركة لانتقال العلوم إلى الحضارة الإسلامية، بحث ضمن مجلة الجامعة الإسلامية الصادرة عن الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية لندن، العدد السابع توز - أيلول 1955، ص 126 - 130.

جوانبه، وفهم أبعاده. وهذه عملية معرفية تدخل ضمن إطار الموقف الإبستمولوجي بصورة أساسية. في حين أن "نقل" العلوم قد يتم بصورة آلية على يد مترجم ليست له خبرة أو دراية بأكثر من عملية الترجمة، كما قد يتم على يد مترجم خبير بالموضوع، ومن ثم فإن النقل يستلزم في تصوره الثاني الخبرة بالموضوع، في حين أن "التعرف على" موضوع من الموضوعات وفهمه لا يستلزم نقله. ونعود إلى التساؤل الذي طرحناه من قبل حيث تكمن إجابته في نقاط محددة فيما يلي :

1- لقد واجه المسلمون في العصر الأول مشكلات لم تكن راجعة إلى الإسلام ذاته، وإنما أثّرت من اليهود والمسيحيين، وهؤلاء كما نعلم كانوا يتقنون فن الجدل والنقاش، لاطّاعهم على كتب الفلسفة والمنطق، والتي لم يكن للمسلمين عهد بها قبل ذلك وكان من بين المشكلات التي اندفع المسلمون إلى مناقشتها : القضاء والقدر، والجبر والاختيار، وحرية الإرادة (1).

فرجحت عند قوم عقيدة الجبر، وعند آخرين عقيدة الاختيار، وتجادل المسلمون فيما بينهم، ثم تجادل المسلمون والنصارى واليهود : أى الأديان خير؟ وأى آراء الأديان فى المسائل الجزئية أصح؟ وكان المعتزلة يحملون لواء الدفاع عن الإسلام، ومقارعة خصومه، وكان من اليهود والنصارى من تسلح من قبل بالمنطق اليونانى، والفلسفة

(1) د. ماهر عبد القادر محمد، التراث الإسلامى، العلوم الأساسية، المركز المصرى للدراسات والأبحاث، الاسكندرية بدون تاريخ، ص 34.

اليونانية، ويستخدمهما في أمور الجدل والحوار. فأحسن المسلمون أنه لابد من محاربتهم بأسلحتهم، فعكفوا على المنطق والفلسفة يستخدمونها في أغراضهم، وبينما هم كذلك شعروا بلذة عقلية من دراسة الفلسفة، فبعد أن كانت تطلب على أنها وسيلة للدفاع عن الدين أصبحت غاية في نفسها تطلب لذاتها (1).

2- كان لتشجيع خلفاء الدولة العباسية لحركة الترجمة الدور البارز في إنمائها وتقدمها ونجاحها. فلقد مال أفراد من الخلفاء في العصر العباسي إلى العلوم الفلسفية، والخلفاء عادة أقدر الناس على الترغيب فيما أحبوا. والناس أسرع ما يكون إلى تحقيق أغراضهم. وكان أكثر الخلفاء العباسيين ميلاً إلى ذلك؛ المنصور والرشيد والمأمون. فالأول طلب من إمبراطور بيزنطة أن يرسل إليه ما عنده من مخطوطات وكتب يونانية فأرسلها إليه. أما الرشيد فقد رباه البرامكة على حب العلم. والمأمون رباه الرشيد والبرامكة، وكان يفضل الكتب العلمية عن الجزية في البلاد التي يفتحها، ومن ذلك أنه عندما انتصر على الروم عام 215 هـ / 830 م علم أن اليونان حينما انتشرت النصرانية في بلادهم قد جمعوا كتب الفلسفة من المكتبات وألقوا بها في السراييب، فطلب المأمون من ملك الروم أن يعطيه هذه الكتب بدلاً من الغرامة التي فرضها فقبل "ثيوفيلوس" ملك الروم بذلك، وعده كسباً كبيراً له. أما المأمون فعده ذلك نعمة عظيمة

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، بيروت (د. ت)، ج 1، ص 265 - 266.

عليه (1).

وقد حذا حذو الخلفاء كثير من أفراد الاسر النبيلة مثل بنى موسى بن شاكر. وسيأتى ذكرهم.

هناك أيضاً خلفية تاريخية دفعت العباسيين إلى الاهتمام بهذه المسألة، فالدولة العباسية، وإن كانت عربية الأصل ترجع اصولها إلى العباس عم النبي (صلى الله عليه وسلم)، إلا أنها قد اشتملت على عناصر أخرى غير عربية، لاسيما العنصر الفارسي. وكان للفرس ثقافة قديمة، الأمر الذى كان له أثره فى إقبال العباسيين على العلم والاستزادة منه، فبذلوا كل ما فى وسعهم لتشجيع العلماء والمفكرين، لنقل الثقافات الأجنبية فى ميادين الأدب، والسياسة، والطب، والفلسفة، والعلوم الطبيعية، والفلك. كذلك فإن العباسيين لم يهتموا كثيراً بجنسية المترجم، وإنما كانوا يسألونه الدقة، لأن الغرض الأساسى هو الحصول على المعرفة والعلم (2).

تلك كانت أهم الدوافع والأسباب التى دفعت المسلمين إلى الإقبال على ترجمة علوم الأمم الأخرى. وهى على ما نرى دوافع وأسباب منطقية يقبلها العقل، وتختلف عما ورد فى بعض كتب التراث من أسباب ودوافع بعيدة عن العقل والمنطق فضلاً عن السياق التاريخي

(1) راجع د. عامر ياسين النجار، حركة الترجمة وأهم أعلامها فى العصر العباسي، دار المنار القاهرة 1993 ص 9.

وأيضاً : أحمد أمين، المرجع السابق 1 / 266 - 267.

(2) د. ماهر عبد القادر محمد، حنين بن اسحق، العصر الذهبي للترجمة ص 27.

للأحداث⁽¹⁾.

ولقد نشطت حركة الترجمة نشاطاً ملحوظاً في العصر العباسي الثاني، فكانت واسعة النطاق وشملت ما أنتجه الأقدمون من فلسفة وعلم؛ ولم يمض زمن طويل على تأسيس بغداد حتى كان العرب يقرأون بلغتهم معظم ما كتبه أرسطو، وما نسب إليه، ككتاب علم المعادن واستخراجها، والميكانيكا، والإلهيات. كما كان العرب يقرأون بلغتهم أكثر مؤلفات أفلاطون، والأفلاطونية الحديثة، وأهم ما كتبه أبقراط، وجالينوس، وإقليدس، وبطليموس وغيرهم من الكتاب والشراح، ولم يقفوا عند علوم اليونان، بل تجاوزوها إلى الترجمة من الفارسية والهندية⁽²⁾. ولكن السؤال الآن هو : كيف تعرّف المسلمون على علوم

(1) جاء في فهرست ابن النديم، وأخبار القفطي، وعيون ابن أبي أصيبعة، وتلويحات السهروردي.. وغيرهم : أن الذي دفع المأمون إلى ترجمة كتب الحكمة هو رؤيته لأرسطو في منامه، فسأله المأمون قائلاً : ما الحسن؟ فقال أرسطو : ما حسن عند العقل. قال المأمون : ثم ماذا؟ قال : ما حسن في الشرع. قال : ثم ماذا؟ قال أرسطو : ما حسن عند الجمهور.

فمثل هذه الرواية إن صحت فإنها لا تعبر إلا عن حب وشغف المأمون بالعلم. ولا يصح أن تكون أحد أسباب حركة الترجمة، إذ أن هذه الحركة قد بدأت قبل عصر المأمون، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن الرواية قد اشتملت على ألفاظ معتزلية بالدرجة الأولى مثل " الحسن " الذي يقابله " القبح "، وهما أحد مبادئ المعتزلة الرئيسية. ومن ذلك نرجح أن تكون هذه الرواية من قبيل التلفيقات التي اصطنعت لتأييد مذهب الاعتزال، الذي آمن به المأمون وجعله مذهباً رسمياً للدولة. ومع ذلك ربما يكون حلم المأمون بمثابة الإنز الرسمى لحركة الترجمة.

(2) SHARIF M. M.، الفكر الإسلامي، منابعه وآثاره، م. س، ص 84 - 85.

الحضارات الأخرى؟ وما هي الصورة التي ارتسمت في أذهانهم عن تلك العلوم، أو ما عُرف باسم علوم الأوائل؟

1- علوم اليونان :

يمكن التعرف بصورة موجزة على علوم اليونان التي نُقلت إلى العالم الإسلامي من خلال الإشارة إلى دور السريان في حركة الترجمة، ثم يأتي ذكرها ثانية بصورة تلقائية عند الحديث عن أبرز أعلام الترجمة فيما سيأتي :

لقد كان للسريان دور واضح وملحوس باعتبارهم حلقة من حلقات السلسلة التي انتقل عبرها التراث من اليونان القديمة إلى المسلمين، فقد قاموا بترجمة كثير من الكتب والمؤلفات الهامة من اليونانية. ونحن نعلم أن المجامع العلمية والفكرية التي تكونت في مناطق الاتصال بين المسلمين واليونانيين كانت بحاجة إلى جو من التسامح الفكري والعلمي بعد ما تعرض له العلماء والمفكرون من اضطهاد في ظل الحكم الروماني، وكان الدين الإسلامي الجديد يدعو للتسامح وحرية ممارسة الفكر والبحث العلمي، فمارس العلماء والمفكرون حريتهم الفكرية كما يشاؤون ولم يتعرضوا لأنواع الاضطهاد والتكيل كما حدث لهم من جانب الرومانيين⁽¹⁾.

وقد وجه السريان عنايتهم إلى مؤلفي الرياضيات والفلك والطب من اليونان، كما وجهت عنايتهم بالمثل إلى الفلاسفة اليونانيين. وكانت هذه الفروع من التعاليم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدراسات اللاهوتية، ذلك لأن

(1) د. ماهر عبد القادر محمد، حنين بن اسحق العصر الذهبي للترجمة، م. س، ص 26.

العلم والفلسفة اليونانيين قد قدما التعليل التصوري العقلي، حيث وجد فيه لاهوت هذه الكنائس صياغته الواضحة. وكان الطب على وجه الخصوص بمثابة جسر بين العلوم واللاهوت، وكان كثير من اللاهوتيين المسيحيين السريان قد تم إعدادهم على أنهم أطباء بدن وأطباء روح بالمثل. وقد كان المنطق جزءاً لا يتجزأ من منهاج تعليم الدراسات الطبية، كما كان سائداً في الإسكندرية بنفس الطريقة التي أوصى بها جالينوس⁽¹⁾.

ومن النقلة السريان يذكر ابن النديم⁽²⁾ أسماء كثيرة كان أبرزهم على الإطلاق حنين بن إسحق الذي شكّل جماعة ومدرسة علمية ضمت ابنه اسحق بن حنين، وابن اخته حبيش بن الأعمش. وغيرهم من عشرات التراجمة، فكان لهذه المدرسة الفضل في نقل الكثير من علوم اليونان إلى العالم الإسلامي. - وسوف نتعرض لبنية تلك المدرسة بعد قليل - . ومنهم أيضاً ثابت بن قرّة الحرّاني، وعيسى بن يحيى، وأبو عثمان الدمشقي، وإبراهيم بن أبي الصلت، ويحيى بن عدي، والتفليسي، وأيوب بن أبي القاسم الرقي نقل من السرياني إلى العربي، ومن نقله، كتاب ايساغوجي. ومنهم داريشوع، كان يفسر لإسحق بن سليمان الهاشمي من السريانية إلى العربية. ومنهم قسطا بن لوقا البعلبكي، جيد النقل فصيح باللسان اليوناني والسرياني والعربي معاً، وقد نقل أشياء، وأصلح نقولات كثيرة.

(1) نيقولا ريشتر، تطور المنطق العربي، م. س، ص 129 - 130.

(2) الفهرست ص 341.

ومما هو جدير بالملاحظة أنه بالرغم من أن أعمال الترجمة قد تم معظمها على يد المسيحيين السريان، إلا أن عدداً كبيراً من الترجمات قد كان من الإغريقية مباشرة على يد قوم درسوا هذه اللغة في الإسكندرية، أو بلاد الأغريق. وكثيراً ما وضع المترجم نفسه ترجمتين من الإغريقية: إحداهما بالسريانية، والأخرى بالعربية.

وكان ثمة مترجمون من السريانية، ولكن هؤلاء يأتون عادة بعد المترجمين من الإغريقية. ومن بين المترجمين النساطرة من السريانية أبو بشر متى بن يونس (ت 338 هـ / 949 م) والذي ترجم إلى العربية القياس والشعر لأرسطو، وتعليقات الإسكندر الأفروديسي على الكون والفساد، وتعليق ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا، وكلها ترجمت من نسخ سريانية موجودة، ولقد وضع كذلك تعليقات أصيلة على مقولات أرسطو، وعلى إيساغوجي وفورفوريوس⁽¹⁾. أما المترجمون اليعاقبة⁽²⁾ فيأتون بعد النساطرة، ومن بين الذين ترجموا منهم من السريانية إلى العربية يحيى بن عدي التكريتي المتوفى عام 364 هـ / 974 م. فقد راجع كثيراً من الترجمات الموجودة ووضع ترجمات للمقولات والسفسطة والشعر والميتافيزيقا لأرسطو. كما ترجم لأفلاطون القوانين وتيماوس، وكذلك تعليقات الإسكندر الأفروديسي على المقولات، وتعليقات ثيوفراستوس على

(1) دلامسى أولبرى، الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ترجمة تمام حسان، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة بدون تاريخ ص 128.

(2) نفس المرجع، ص 129.

الأخلاق. أما اليعقوبى أبو على عيسى بن زرعة المتوفى عام 398 هـ / 1007 م، فقد ترجم المقولات والتاريخ الطبيعى وأعضاء الحيوان مع تعليق يوحنا فيلوبونوس، أو يحيى النحوى. ومع أن السريان..(نساطرة ويعاقبة) قد بذلوا مجهوداً ضخماً فى ترجمة العلوم اليونانية إلى العربية، إلا أنهم قد نسبوا إلى أرسطو وأفلاطون كتباً كثيرة، ونقلت إلى العرب بهذه النسبة الخاطئة، مثل كتاب الربوبية المنسوب خطأ إلى أرسطو ومحوره بحوث فى النفس والإنسان تمزج بقصص كثيرة وبقواعد فى السياسة والصحة والتغذية. على أن كثيراً مما نسبوه إليه صحيح وخاصة ما يتصل بالطب والحيوان والعلوم الطبيعية⁽¹⁾. كما أن ترجماتهم كان يشوبها الضعف والخروج على قواعد اللغة العربية فى كثير من الأحيان. مما جعل مراجعة هذه الترجمات التى تمت على يد السريان فى حاجة إلى مراجعة على يد مفكرين ومترجمين عرب، وغير عرب، وكان الكندى مشرفاً على كثير من الترجمات.

2- علوم الفرس :

كان للفرس - من قديم - علم وأدب يتناسبان مع ضخامة ملكهم وعظمة سلطانهم. . كان لهم كتب فى التجيم والهندسة والجغرافيا، وكانت تتوالى عليهم نكبات تذهب بكثير من كتبهم. ولكن كانت مدينتهم فى حياة وعظمة ؛ إذ كانت تسترد مجدها بتأليف كتب جديدة تسير عظمتهم. وأكبر نكبة عرّتهم كانت بفتح الإسكندر الأكبر

(1) شوقى ضيف، العصر العباسى، م. س، ص 130-131.

لبلادهم، وقد تلف في هذا الحرب كثير من خزائن كتبهم. فلما جاءت الدولة الساسانية (226 - 652 م) استعادوا أدبهم وعلمهم.

وأظهر ملوكهم في الميل إلى العلم، وتشجيع الترجمة والتأليف أردشير بابك (226 - 241 م) فقد بعث في طلب الكتب من الهند والروم والصين. كذلك كان الشأن في عهد ابنه سابور، وعهد كسرى أنوشروان.. فلما جاءت الدولة العباسية - وكثير من رعاياها فرس - أخذ المثقفون ينقلون إلى العربية تراث آبائهم وما حفظته العصور إلى عهدهم⁽¹⁾. ومن المؤلفين الفرس: يزدجرد بن مهزيان الكسروي في أيام المعتضد، وله من الكتب كتاب فضائل بغداد وصفتها، كتاب الدلائل على التوحيد من كلام الفلاسفة⁽²⁾.

ومن القصاص موسى الأسواري وكان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور به فيقعد العرب عن يمينه، والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسرهما للعرب بالعربية، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية، فلا يدري بأي لسان هو أبين. واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد أدخلت كل واحدة منهما الضم على صاحبتهما، إلا ما ذكروا من لسان "موسى بن سيار الأسواري. ولم يكن في هذه الأمة بعد أبي موسى الأشعري أقرأ في محراب من موسى بن سيار"⁽³⁾.

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام 176/1.

(2) ابن النديم، الفهرست 185.

(3) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق فوزي عطوي، طبعة بيروت بدون تاريخ ج1، ص

ومن أشهر تراجمة الفرس، عبد الله بن المقفع⁽¹⁾ كان في نهاية الفصاحة والبلاغة كاتباً وشاعراً فصيحاً. وكان أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربي، مضطلاً باللغتين فصيحاً بهما⁽²⁾. ألفاظه حكيمة ومقاصده من الخل سليمة. وهو أول من اعتنى في الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور. كما ترجم كتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة، وهي : كتاب قاطيغورياس، وكتاب باري أرمنياس، وكتاب أناطوطيقا. وترجم مع ذلك الكتاب الهندي المعروف بكتاب كلية ودمنة. وله تأليف حسنة منها: رسالته في الأدب والسياسة. ورسالته المعروفة باليتيمة في طباعة السلطان⁽³⁾. وترجم أيضاً كتاب خدينامة في السير (تاريخ ملوك الفرس). كتاب آيين نامه (العرف والعادات والنظم والشرائع). كتاب مزدك (سيرة مزدك). كتاب التاج في سيرة أنوشروان، كتاب الآداب الكبير ويُعرف بما قرأ حسيس. كتاب الأدب الصغير. كتاب اليتيمة في الرسائل⁽⁴⁾.

(1) اسمه بالفارسية روزبه، ويكنى قبل إسلامه أبا عمرو، فلما أسلم اكتنى بأبي محمد، والمقفع بن المبارك، وإنما تقفع لأن الحجاج بن يوسف ضربه بالبصرة في مال احتجته من مال السلطان ضرباً مبرحاً فتقفعت يده، وأصله من. حوز مدينة من كور فاس (الفهرست 172). وتوفي عبد الله بن المقفع فيما بين أعوام 142 - 145 هـ / 759 - 762 م.

(2) ابن النديم، الفهرست 172.

(3) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، طبعة القاهرة 1326 هـ، ص 148 - 149.

(4) ابن النديم، الفهرست ص 172.

ومنهم الفضل بن نوبخت، أبو سهل الفارسي كان في زمن الرشيد وولاه خزانة كتب الحكمة. وكان ينقل من الفارسي إلى العربي ما يجده من كتب الحكمة الفارسية. وله من التصانيف : كتاب البهطمان في الموالييد. كتاب الفأل النجومي. كتاب الموالييد مفرد. كتاب التشبيه والتمثيل كتاب المنتحل من أقاويل المنجمين في الأخبار والمسائل والموالييد وغيرها⁽¹⁾.

وقد نقل المترجمون كتباً أخرى عديدة من الفارسية إلى العربية، فقد ترجم جُبلة بن سالم " كتاب رستم واسفنديار "، و " كتاب بهرام شوس " وهما في السير. وترجم من الكتب الدينية كتاب زرادشت المسمى " أفيستا " وما عليه من شروح. وكتاب " هزار أفساته " ومعناه ألف خرافة، وهو أصل من اصول " ألف ليلة وليلة "، وغيره كثير من كتب القصص ككتاب بوسفاس، وكتاب خرافة ونزهة، وكتاب الذب والتعلب، وكتاب رُوزبه اليتيم، وكتاب نمرود⁽²⁾، وكتاب كُنَّاش تبادورس، وكتب تياذوق متطبب الحجاج بن يوسف⁽³⁾ وهي كُنَّاش كبير ألفه لابنه، وكتاب إيدال الادوية وكيفية دقها وإيقاعها وإذابتها وشيء من تفسير أسماء الأدوية⁽⁵⁾.

ولاشك أن " البرامكة " أصحاب الوزارة في الدولة العباسية لعبوا

(1) القفطي، المرجع السابق، ص 168 - 169.

(2) أحمد أمين، ضحى الاسلام 179/1.

(3) ابن النديم، الفهرست 422.

(5) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، منشورات دار، بيروت (د.ت)، ص 181.

دوراً هاماً في نشر الثقافة الفارسية. ويذكر ابن النديم عند حديثه عن كتاب "المجسطى" في الفلك أن أول من اهتم بنقله، وترجمته "يحيى بن خالد البرمكي" الذي ندب لترجمته وتفسيره أبا حسان وسلمان صاحب بيت الحكمة فأتقنا ترجمته وتصحيحه⁽¹⁾.

وبالإضافة إلى ما ذكر يورد ابن النديم⁽²⁾ ثبنا بأسماء النقلة من الفارسي إلى العربي متضمنا موسى ويوسف ابني خالد وكانا يخدمان داود بن عبد الله وينقلان له من الفارسية إلى العربية. التميمي واسمه علي بن زياد، ومما نقله زيغ الشهر يار. الحسن بن سهل البلاذري. أحمد بن يحيى بن جابر. إسحق بن يزيد ومما نقله كتاب سيرة الفرس المعروف باختيار نامه. محمد بن الجهم البرمكي. هشام بن القاسم. موسى بن عيسى الكردي. زادويه بن شاهويه الأصفهاني. محمد بن بهرام بن مطيار الأصفهاني. بهرام بن مردان شاه. عمر بن الفرخان. وقد امتازت معظم الترجمات من الفارسية إلى العربية بأن المترجم كان يتحرى الدقة أولاً في الوقوف على أدق وأصح نص للكتاب الذي يترجمه، فكان يجمع أكبر قدر من نسخ الكتاب، ثم يقابل بعضها ببعض، وذلك حتى يتحاشى الأخطاء المختلفة للنساخ في معظم النسخ. وبعد أن ينتهي من عملية المقابلة ويضع يده على أقرب نص أراده صاحبه، يبدأ في عملية الترجمة.

(1) راجع، عامر ياسين النجار، حركة الترجمة وأهم أعلامها في العصر العباسي، م. س، ص 40.

(2) الفهرست 342.

يذكر البيروني⁽¹⁾ أن أبا علي محمد بن أحمد البلخي الشاعر قد صحح كتاب الشاهنامه من كتاب سير الملوك الذي لعبد الله بن المقفع، والذي لمحمد بن الجهم البرمكي، والذي لهشام ابن القاسم، والذي لبهرام بن مردانشاه، والذي لبهرام بن مهران الأصبهاني، ثم قابل ذلك بما أورده بهرام الهروي المجوسي.

ويقول حمزة الأصفهاني في كتابه " تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء " عن تواريخ الفرس : كلها مدخولة غير صحيحة لأنها نقلت بعد مائة وخمسين سنة من لسان إلى لسان ومن خط متشابه رقوم الأعداد إلى خط متشابه رقوم العقود، فلم يكن لي في حكاية ما يقتضي هذا الباب ملجأ إلا إلى جمع النسخ المختلفة النقل. فاتفق لي ثمانى نسخ وهى : كتاب سير ملوك الفرس من نقل ابن المقفع، وكتاب سير ملوك الفرس من نقل محمد بن الجهم البرمكي، وكتاب تاريخ ملوك الفرس المستخرج من خزانة المأمون، وكتاب سير ملوك الفرس من نقل زادويه بن شاهويه الأصفهاني، وكتاب سير ملوك الفرس من نقل أو جمع محمد بن بهرام بن مطيار الأصبهاني، وكتاب تاريخ ملوك بنى ساسان من نقل أو جمع هشام بن قاسم الأصبهاني، وكتاب تاريخ ملوك بنى ساسان من إصلاح بهرام بن مردانشاه من بلاد فارس. فلما اجتمعت لي هذه النسخ ضربت بعضها ببعض حتى استوفيت منها حق

(1) البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبعة مكتبة المثنى ببغداد، بدون تاريخ، ص 99.

هذا الباب⁽¹⁾.

وروى حمزة الأصفهاني أيضاً عن بهرام بن مردانشاه أنه قال :
إنى جمعت نيفاً وعشرين نسخة من الكتاب المسمى خدای نامه حتى
أصلحت منها تواريخ ملوك الفرس من لدن كيومرث والد البشر إلى
آخر أيامهم بانتقال الملك منهم إلى العرب⁽²⁾.
يتضح مما سبق أن حركة النقل من الفارسية إلى العربية قد
نشطت نشاطاً ملحوظاً، ونُقل على أثرها معظم علوم الفرس المعروفة
آنذاك.

ولكن هل كان لهذه الحركة من أثر على المجتمع العلمي الاسلامي
في ذلك الوقت بصفة خاصة، وعلى الحضارة الإسلامية بصفة عامة؟
الواقع أن حركة الترجمة من الفارسية إلى العربية قد أثرت تأثيراً
بليغاً في المجتمع العلمي الإسلامي، والحضارة الإسلامية بصفة عامة.
فقد كان هناك قوم أتقنوا اللغة الفارسية والعربية معاً، فعكفوا على قراءة
الكتب الفارسية يتتقنون بها، ويرقون أفكارهم وعقولهم، ثم هم يخرجون
باللغة العربية أدباً وشعراً وعلماً، وليس ما يخرجونه نقلاً تاماً لكلام
فارسي، ولكنه منبعث عنه ومتولد منه. وهؤلاء الفرس الذين تعربوا،
وهؤلاء العرب الذين أخذوا بحظ من الثقافة الفارسية، ملأوا الدنيا في
العصر العباسي علماً وحكمة وشعراً ونثراً، فيها العنصر الفارسي

(1) أبو القاسم الفردوسي، الشاهنامه، ترجمة الفتح بن علي البنداري، تحقيق عبد الوهاب
عزام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط الثانية 1993، ج1، ص 33-34.
(2) الشاهنامه، ص 32-33.

واضح جلى. ومن حظ العربية وقتذاك أنها سادت اللغة الفارسية وغلبتها على أمرها، فكان من نتاج العقول الفارسية الراجحة إنما هو باللغة العربية لا الفارسية، شعر الشاعر منهم عربى كبشار، وأدب الأديب منهم عربى كابن المقفع، وتأليف المؤلف منهم عربى كابن المقفع وابن قتيبة والطبرى ... الخ⁽¹⁾.

ومن آثار الفارسية فى العربية أن كلمة "زندقة" أصلها فارسى. يقول المسعودى⁽²⁾: إن الفرس حين اتّاهم زرادشت بن اسبيمان بكتابهم المعروف بالبستاه باللغة الاولى من الفارسية، عمل له التفسير، وهو الزند، وعمل لهذا التفسير شرحاً سماه البازند، وكان الزند بياناً لتأويل المتقدم المنزل. وكان من أورد فى شريعتهم شيئاً بخلاف المنزل الذى هو البستاه، وعدل إلى التأويل الذى هو الزند، قالوا : هذا زندى، فأضافوه إلى التأويل، وأنه منحرف عن الظواهر من المنزل إلى تأويل هو بخلاف التنزيل، فلما أن جاءت العرب أخذت هذا المعنى عن الفرس، وعربوه وقالوا : زنديق،، والثنوية هم الزنادقة، ولحق بهؤلاء سائر من اعتقد القدم وأبى حدوث العالم.

وكان من أعظم التأثيرات الفارسية فى الحضارة الإسلامية أن يوجد بها كثير من الفرس كانوا من السابقين الأولين فى تدوين العلوم المختلفة، فالإمام أبو حنيفة النعمان إمام المذهب، وحماة الراوية جامع

(1) احمد أمين، ضحى الاسلام 179/1، 181.

(2) المسعودى، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس للطباعة، بيروت، ط الاولى 1965، ج1، ص 275.

المعلقات العشر، وراوى كثير من الشعر الجاهلى، وبشار بن بُرد أبرز المحدثين من الشعراء، وسيبويه الإمام المقدم فى النحو وتدوينه، والكسائى أحد الأئمة الأعلام فى النحو واللغة والقراءات، وهو أحد القراء السبعة، والفراء أبرع الكوفيين وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب، وأبو عبيدة معمر بن المثنى العالم باللغة والغريب وأخبار العرب وأيامها، وذو النزعة الشعبوية، أبو العتاهية شاعر الزهد، وابن قتيبة المؤرخ الأديب، صاحب التأليف الكثيرة ككتاب المعارف، وعيون الأخبار. كل هؤلاء - وغيرهم ممن لم نذكرهم - كانوا فرساً وكان لهم أثر كبير فى الثقافة العربية الإسلامية⁽¹⁾.

3- علوم الهند :

زادت العلاقات التجارية والثقافية بين المسلمين والهند خلال العصر الأموى حين فتح المسلمون السند عام 91 هـ / 709 م، وزادت العلاقات قوة فى عهد العباسيين⁽²⁾. وكانت بلاد السند الإقليم الوحيد الذى حكمه العرب مباشرة أو الذى احتك بهم مباشرة. ورغم أنه كان اقليماً بعيداً عن الخلافة إلا أنه كان الطريق الرئيسى الذى انتقلت من خلاله العلوم الهندية إلى بغداد⁽³⁾.

لكن هل تأثرت حركة نقل وترجمة العلوم من الهندية إلى العربية

(1) ضحى الاسلام، 192/1.

(2) د. عامر النجار، مرجع سابق، ص 41.

(3) شاخت وبوزورث، تراث الاسلام، ترجمة محمد زهير السمهورى وآخرين، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ط الثانية 1988، ج1، ص 196.

ببعد المسافة بين الهند وبغداد؟ أم أن هذا العامل لم يكن له أهمية كبرى
فى حركة النقل والترجمة؟ أم أن العرب فى حركة النقل الأولى وبداية
الثانية كان لهم ميل أكثر فى بعض العلوم إلى نقل ما كتبه أهل
اليونان، علماء وفلاسفة، على حين أنه فى البعض الآخر نقلت بعض
العلوم من الهند؟ أم أن حركة النقل ساوت بين النقل من المصدرين؟
وهل تدخل العامل اللغوى فى حركة النقل عن الهندية فى ذلك الوقت؟
هل كان النقلة والترجمة أقرب إلى اليونانية والسريانية فى الحلقة
الأولى للترجمة، منهم إلى الهندية؟ وماذا يفسر لنا هذا الإقبال على
ترجمة بعض الكتب مثل السندهند فى عصر المنصور، وهى فترة
مبكرة، وترجمة بعضها الآخر فى فترة البيرونى وهى فترة متأخرة
نسبياً؟

كل هذه التساؤلات قد تدور بالعقل ونحن بصدد الحديث عن الهند
والعلوم الهندية كمصدر من مصادر المعرفة بالنسبة للمسلمين.
وبطبيعة الحال لابد من التساؤل : أكان هذا المصدر منافساً للمصدر
اليونانى، أم لا؟

يذكر القفطى فى الأخبار⁽¹⁾ أنه كان لبعد الهند من بلادنا أن قلت
تأليفهم عندنا فلم يصل إلينا إلا طرف من علومهم ولا سمعنا إلا بالقليل
عن علمائهم، فمن مذاهب الهند فى علوم النجوم المذاهب الثلاثة
المشهوره عندهم وهى مذهب السندهند، ومذهب الأرجبهر، ومذهب
الأركند، ولم يصل إلينا على التحصيل إلا مذهب السندهند، وهو المذهب

(1) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 175.

الذى تقلده جماعة من علماء الإسلام وألفوا فيه الزيجة. ففي عام 145 هـ / 700 م قدم الفلكى يعقوب الفزارى لبلاط المنصور عالماً هندياً اسمه (منكه) فجاء بكتاب السندهند (السدهانتا) وهو رسالة فى علم الفلك على الطريقة الهندسية وهذه الرسالة ترجمها الفزارى الإبن⁽¹⁾ (إبراهيم)، فخلقت اهتماماً جديداً بالدراسات الفلكية. .

وبعد ذلك بقليل جمع محمد بن موسى الخوارزمى بين النهجين الإغريقى والهندي فى الفلك، فأصبح هذا الموضوع بعد ذلك فى غاية الأهمية بين الدراسات العربية⁽²⁾ على ما سيأتى بشىء من التفصيل فى موضع لاحق من هذا الكتاب.

ومن نقلة الهند يذكر ابن النديم⁽³⁾ منكة الهندي، وكان فى جملة اسحق بن سليمان بن على الهاشمى ينقل من اللغة الهندية إلى اللغة العربية. وابن دهن الهندي، وكان إليه بيمارستان البرامكة، نقل إلى العربى من اللسان الهندي.

ومما وصل إلينا من علومهم حساب العدد الذى بسطه أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمى، وهو أوجز حساب وأخصره، وأقربه تناولاً وأسهله مأخذاً يشهد للهند بذكاء الخواطر وحسن التوليد وبراعة الاختيار والاختراع.

ووصل إلى العالم الإسلامى من علومهم فى الموسيقى الكتاب

(1) د. ماهر عبد القادر محمد، التراث والحضارة الإسلامية، م. س، ص 61.

(2) دلاسى أوليرى، مرجع سابق، ص 123.

(3) الفهرست، ص 342.

المسمى بالهندية "بيافر" وتفسيره ثمار الحكمة فيه أصول اللحن وجوامع تأليف النغم⁽¹⁾.

أما علم الطب فيقدم ابن النديم ثبوتا يحتوى على أسماء كتب الطب الهندية التي وصلت إلى العالم الإسلامي يتضمن⁽²⁾: كتاب سسرده، عشر مقالات، أمر يحيى بن خالد بتفسيره لمنكه الهندي في البيمارستان ويجرى مجرى الكناش، كتاب استانكر الجامع تفسير ابن دهن، كتاب سيرك فسرده عبد الله بن علي من الفارسي إلى العربي، لأنه نقل أولاً من الهندي إلى الفارسي. كتاب سندستاق، معناه كتاب صفوة النجاح، تفسير ابن دهن صاحب البيمارستان، كتاب مختصر للهند في العقاقير، كتاب علاجات الحبالى للهند، كتاب توقشتل، فيه مائة داء ومائة دواء، كتاب روسا الهندية في علاجات النساء، كتاب السكر للهند، كتاب أسماء عقاقير الهند، فسرده منكه لاسحق بن سليمان، كتاب رأى الهندي في أجناس الحيات وسمومها، كتاب التوهم في الأمراض والعلل لتوقشتل الهندي.

وفي موضع آخر من الفهرست يذكر صاحبه⁽³⁾ أن الذي عني بأمر الهند في دولة العرب، يحيى بن خالد وجماعة البرامكة، واهتمامها بإحضار علماء طبها وحكمائها. ومن ذلك أن يحيى بن خالد البرمكي بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم، وأن يكتب له

(1) القفطي، الأخبار، ص 175.

(2) الفهرست، ص 421.

(3) الفهرست، ص 484.

أديانهم فكتب له هذا الكتاب : " كتاب فيه ملل الهند وأديانها ".
أما عن الحساب، فقد اطلع العرب على حساب الهنود، وأخذوا
عنهم نظام الترقيم، إذ رأوا أنه أفضل من نظام الترقيم على حساب
الجمال. وكان لدى الهنود أشكال عديدة للأرقام، واختاروا سلسلتين عرفت
إحداهما بالأرقام الهندية، وهي المستعملة الآن في أغلب البلاد العربية
(1، 2، 3، 4، 5). وعُرفت الثانية باسم الأرقام الغبارية وهي المنتشرة
في المغرب والأندلس، ومنها دخلت أوروبا وتعرف باسم الأرقام العربية (5،
4، 3، 2، 1)⁽¹⁾. أما استخدام (الصفر) فقد عرفته الهند في القرن الثامن
الميلادي (الثاني الهجري) غير أن العرب الذين نقلوه عن الهند في
الفترة ذاتها طوروا استخدامه وشكله، فاستخدموا الصفر على شكل
النقطة (.) لاسيما في المناطق العربية الشرقية، بينما استخدم العرب
المغرب الصفر على شكل دائرة فارغة (0)⁽²⁾.

تلك كانت صورة عامة عن سير حركة الترجمة والنقل في المجتمع
العلمي الإسلامي، والتي بدأت في العصر الأموي، ثم تطورت شيئاً فشيئاً
إلى أن بلغت ذروتها في العصر العباسي.

ومما لا شك فيه أن هذا التطور قد أدى بطبيعة الحال إلى خلق جو
علمي نشط يعمل في إطاره المترجمون ولديهم برامج علمية معينة

(1) د. عبد الحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، دار المعارف ط
الاولى 1966، ص 95.

(2) عباس سليمان، حسان حلاق، دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، دار المعرفة
الجامعية 1998، ص 185-184.

يسيرون وفقاً لها في أثناء نقلهم وترجمتهم لعلوم الأمم الأخرى إلى العالم الإسلامي.

وعند هذا الحد يتبادر إلى الذهن سؤال منطقي ومنهجي عن أهم وأشهر التراجمة الذين عملوا في المجتمع العلمي الإسلامي ، وكان لهم دور كبير في انفتاح المسلمين على علوم ومعارف الآخر؟ الحقيقة أن المجتمع العلمي الإسلامي قد شهد وجود أعداد غفيرة، تصل إلى مئات، من التراجمة الذين عملوا في جو علمي نشط يسوده التنافس العلمي الشريف. وإذا كان المقام لا يتسع للحديث عن كل هذه الأعداد، فلا بد من الوقوف على أبرز وأشهر التراجمة، وخاصة الذين شكلوا مدارس علمية مميزة، لعبت دوراً فاعلاً في بنية المجتمع العلمي الإسلامي آنذاك .. ويمكن تتبع ذلك فيما يلي.

أولاً- حنين بن إسحق ومدرسته:

1- رئيس المدرسة " حنين بن إسحق " :

هو أبو زيد حنين بن اسحق العبادي⁽¹⁾ النصراني، ولد عام 194 هـ / 809 م، وتوفي عام 260 هـ / 875 م، وذلك بحسب معظم

(1) العباد : قوم من قبائل نصرانية شتى، اجتمعوا، وانفردوا عن الناس في قصور ابتئوها بالحيرة، وتدينوا بالنصرانية، وسموا أنفسهم " عبید الله " ثم رجعوا عن هذه التسمية لمشاركة المخلوق فيها للخالق، فيقال عبید الله، وعبید فلان، وسموا أنفسهم باسم " العباد " لاختصاص الله به، فيقال عباد الله، ولا يقال عباد فلان.

المصادر التي أرّخت له⁽¹⁾، والتي تكاد تتفق على هذه التواريخ. شب حنين ولديه رغبة قوية في دراسة الطب والصيدلة وذلك سيراً على درب أبيه الذي كان يعمل صيدلانياً⁽²⁾ في الحيرة فانتسب إلى أكاديمية الطب المشهورة في جنديسابور آنذاك وتتلّمذ على " يوحنا بن ماسويه " (ت 243 هـ / 857 م). لكن سرعان ما ترك أستاذه لكراهية الأخير لأهل الحيرة، هؤلاء الذين لا يصلحون لدراسة الطب في نظره. فخرج حنين باكياً مكروباً لم ييأس، بل أكب على دراسة اللغة اليونانية حتى حذقها تماماً. وعندما حقق أمنيته، قصد البصرة، فأتقن فيها لغة الضاد، وبذلك استطاع أن يستقى العلوم الطبية من أساطينها الأصليين، وهم : أبقرط وجالينوس... وغيرهم كثيرون⁽³⁾. وبعد إلمامه باللغات اليونانية والسريانية والعربية، قصد بغداد، وعمل مع جبرائيل بن بختيشوع طبيب المأمون الخاص، فترجم له من كتب جالينوس كتاب "أصناف الحميات" وكتاب "في القوى الطبيعية" فأدرك جبرائيل مالحنين من فطنة وكفاية لغوية، فامتدحه وشهد عند المأمون بأنه "عالماً بلسان العرب، فصيحاً باللسان اليوناني، بالغاً في

(1) أنظر، ابن النديم، الفهرست، ص 409، القفطي، الاخبار، ص 119، ابن جلجل، الطبقات، ص 68، الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص 491، ابن أبي أصيبعة، العيون، ص 257.

(2) خير الدين الزركلي، قاموس تراجم الرجال والنساء، ج 2، ص 325.

(3) حنين بن اسحق، المسائل في الطب، تحقيق د. محمد علي أبو ريان وآخرين، دار الجامعات المصرية 1978 ص 8، 9.

اللسانيين بلاغة بلغ بها تمييز علل اللسانين⁽¹⁾. وهو أيضا "أعلم أهل زمانه باللغة اليونانية والسريانية والفارسية"⁽²⁾. وقد كان لذلك أكبر الأثر في تقديمه للمأمون (الخليفة العباسي) الذي اشتهر بمحبة العلم وتقريب العلماء، بقطع النظر عن جنسياتهم أو ديانتهم.

وقد قلده المأمون رئاسة "بيت الحكمة" ذلك المعهد العظيم الذي يعزى إليه وإلى منشئيه الفضل في انطلاقه علمية مذهلة، أثمرت ما أطلق عليه "العصر الذهبي للعلوم الإسلامية".

ولقد جمع "حنين" حوله فريقاً ممتازاً من المترجمين، وفاق نشاطه الخاص كمترجم الخيال⁽³⁾. وكان العمل في بيت الحكمة برئاسته يجرى على قدم وساق، وساد بين المترجمين المشتغلين فيه من نصارى، وسريان، وفرس، وغيرهم "أخلاقيات العلماء من حب وتقدير وتسامح ... ولم تعرف هذه المؤسسة صور التعصب لجنس معين أو دين معين"⁽⁴⁾. فكانت تضم حوالى تسعين شخصاً من المترجمين المدربين تلاميذ حنين، عملوا في حرية تامة وتحت إشراف ابنه "اسحق" وابن أخته "حبش بن الأعسم". وقد ترجم الأول أعمال بطليموس وأقليدس، وترجم الثانى أعمال أبقراط وديسقوريدس⁽⁵⁾. وكانت نتيجة ذلك أن

(1) ابن جليل، طبقات الأطباء والحكماء، ص 68.

(2) ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء، ص 259.

(3) The Cambridge History Of Islamic Civilization, Vol 2 , P 678.

(4) د. ماهر عبد القادر محمد، دراسات وشخصيات في تاريخ الطب العربى، ص 103.

(5) Stephen F. Mason , A history of the sciences , first collier books edition , New york 1962. p.103.

أخرج علماء بيت الحكمة بفضل الحرية الفكرية التي عاشوها نفائس الكتب من اللغات المختلفة إلى اللغة العربية.

مميزات وخصائص العمل العلمي لمدرسة الترجمة :

يمكن استخلاص مميزات وخصائص العمل العلمي لمدرسة الترجمة من البرنامج الذي اتبعه رئيس المدرسة، وحاول الأعضاء الالتزام به.

عمل حنين بن إسحق على إرساء قواعد علمية ثابتة ومكينة يمكن بفضلها أن ينتقل العمل العلمي الجاد إلى الآخرين، فكان أن التف حوله الأتباع الذين عملوا معه، وأنس بهم، وأكملوا مسيرته من بعده. عمل مترجماً، وكُلف بإصلاح ترجمات غيره من النقلة. فأخذ ينقل الكتب لكل طالب، وينقح ما ينقله الأتباع والنقلة الذين وجدوا المتسع في "بيت الحكمة" لإظهار مواهبهم العلمية والفكرية. وكان التسابق بينهم في الجودة عنواناً للدقة والاتقان، فضلاً عن حلاوة الأسلوب، وفصاحة اللغة، ورصانة العبارة، وتجانس التركيب. وكانت يد الأستاذ تمتد إلى أعمالهم لتزيدها حلاوة وتهذيباً⁽¹⁾.

والى جانب اتساع مجال نشاط حنين، فإن ميزته⁽²⁾ تكمن في الطريقة اللغوية التي استعان بها في تحقيق النصوص الإغريقية التي يمكن الوثوق بها، وفي فهمه الممتاز للأصول. كان حنين يراجع دائماً ترجماته السابقة ليقدم ترجمة أكثر دقة.

(1) د. ماهر عبد القادر محمد، حنين بن إسحق، ص 147.

(2) شاخت وبوزورث، تراث الإسلام، ص 89.

وكان يحترم النص الأصلي من حيث المضمون، وفي كثير من الأحيان كان يلتزم بالشكل أيضاً. وهذا يعنى أنه يتميز بعمق النظرة وصحة الاستدلال، وإصابة الفكرة، فضلاً عن التعبير الأنيق والتنغيم العذب، وكان يوفى الفكرة حقها، ولا يتسرع فى اعتبار هذه الكلمة أو تلك حشواً أو تزيداً. وقد برهن على أن المترجم عليه أن يقاوم ميله إلى الاختصار مضحياً بجملة هناك وكلمة هنا. ومن حيث أدوات الربط، وجدناه فى كثير من الحالات ينقل الصور الخيالية والأقوال الدارجة والكلمات المأثورة ووجوه البلاغة الأخرى من لغة إلى أخرى، وربما كان السبب الحقيقى فى هذا أن لكل لغة رصيدها واختلافاتها، وتباين نظرة الناطقين بها إلى الكون والأشياء⁽¹⁾.

وقد كان عمل حنين فى مجال الترجمة حافظاً له على الاشتغال بالطب، وهذه مسألة ينبغى النظر إليها فى الحكم على جهوده. كان الهدف الأساسى لجهود حنين بن إسحق - فيما يبدو - نقل مؤلفات الأطباء اليونان إلى اللغة العربية، على أن تكون الترجمة عربية واضحة ومفهومة على قدر الإمكان. فقد اعتمد حنين على ترجمة نصوص الكتب، كما اعتمد أيضاً على الشروح المصنفة عليها والملخصات التى أعدت لها. وقد أطلق حنين على نتاج هذه الجهود عدة عناوين، صدرها بكلمة "ثمار" أو كلمة "تفسير لكتاب..." أو "جوامع كتاب..." أو "شرح كتاب..."⁽²⁾.

(1) د. ماهر عبد القادر محمد، حنين بن إسحق...، ص 140 - 141.

(2) حنين بن إسحق، المسائل فى الطب، ص 449.

لقد امتدت جماعة حنين بن إسحق لتشمل عدداً كبيراً من المترجمين الذين أجادوا فن الترجمة، وشكلوا قوام المدرسة، ومنهم حبيش بن الأعسم، وإسحق بن حنين، وغيره ممن عملوا تحت إشراف حنين بن إسحق بصورة دقيقة.

لقد تمثل كل هؤلاء الطريقة العلمية التي وضعها حنين بن إسحق لنقل وترجمة الكتب من علوم الحضارات الأخرى إلى اللغة العربية. وقد أدى هذا إلى نشاط ملحوظ في وضع مؤلفات وكتابات العلماء السابقين أمام العلماء العرب.

ومما لا شك فيه أن الأتباع الذين عملوا مع حنين بن إسحق في "بيت الحكمة" شكلوا مدرسة ذات طابع مميز. والمدرسة هنا نشأت داخل العمل الذي ترأسه حنين، والذي انبثق عن الدولة أصلاً. وربما جاءت الإشارات التي أوردتها الكتابات المختلفة لتؤكد أن قوام التلاميذ الذين التفوا حول الأستاذ وعملوا معه يتراوح عددهم بين التسعين والمائة⁽¹⁾. وسوف نرجىء الحديث عن بنية تلك الجماعة إلى موضع لاحق من هذا البحث، وذلك بعد تناولنا للجماعات الأخرى التي عملت في حقل الترجمة ونقل علوم الحضارات الأخرى.

ثانياً : ثابت بن قرّة ومدرسته:

إذا كان جُلّ عمل مدرسة حنين بن إسحق قد انصب على ترجمة ونقل المؤلفات الطبية، فضلاً عن بعض الترجمات الفلسفية وغيرها، فإن

(1) د. ماهر عبد القادر محمد، حنين بن إسحق...، ص 148.

مدرسة ثابت بن قرة، وإن كانت قد قامت بنقل بعض المؤلفات الطبية والفلسفية والمنطقية، إلا أن عملها الأساسي قد انصب على ترجمة المؤلفات الرياضية (الحساب والهندسة). وبذلك يمكن اعتبار هذه المدرسة " مدرسة ترجمة رياضية " فى مقابل " مدرسة ترجمة حنين الطبية ".

وتتضح أهمية مدرسة ثابت بن قرة باعتبارها حلقة معرفية من أهم حلقات تاريخ العلم العربى، إذ وضعت أمام المؤلفين العرب فى الرياضيات فيما بعد، ما ترجمته من رياضيات الأمم الأخرى. وقد مثلت المؤلفات المنقولة نقطة بداية المؤلفين العرب والمسلمين الذين درسوها، ووقفوا على ما فيها، ثم جاءوا بابتكاراتهم الخاصة.

فلقد وضع رئيس المدرسة ثابت بن قرة أسساً معينة سار عليها هو وأعضاء مدرسته، منها ضرورة تحصيل العلم إلى حد الوصول إلى درجة الاتقان إذا استطاع الفرد، وإجادة لغات الأمم الأخرى التى يتم النقل منها، فضلاً عن إجادة اللغة العربية طبعاً. ويبدو أن هذه الأسس قد عملت بها معظم مدارس الترجمة، يدلنا على ذلك أن من تضرع فى ترجمة علم من العلوم، كان عالماً فيه، فحنين بن إسحق كان طبيباً بارعاً، وثابت بن قرة كان طبيباً ومهندساً حائقاً... الخ.

ويمكن الإشارة إلى بنية مدرسة ثابت بن قرة فيما يلى :

1- رئيس المدرسة "ثابت بن قرة" (221-288هـ / 835-900م)⁽¹⁾؛
هو أبو الحسن ثابت بن قرة بن ثابت ... الحراني الصابي⁽²⁾. كان
صيرفياً بحرّان، استصحبه محمد بن موسى بن شاكر لما انصرف من
بلد الروم لأنه رآه فصيحاً، فتعلم في داره، ثم أوصله بالمعتضد، وأدخله
في جملة المنجمين⁽⁴⁾. وكان ثابت حكيماً في أجزاء علوم الحكمة⁽⁵⁾، ولم
يكن في زمانه من يماثله في صناعة الطب ولا في غيره من جميع
أجزاء الفلسفة⁽⁶⁾، فكان له براعة في المنطق والتنجيم والهيئة والحساب
والهندسة. وذكر ابن جرجل⁽⁷⁾ أن له كتباً كثيرة في هذه الفنون، ومنها
كتاب مدخل إلى كتاب أقليدس عجيب، وهو - أي ثابت - من المتقدمين
في علمه جداً. ويؤيد ذلك ما ذكره الشهرزوري⁽⁸⁾ من أنه جرى عند
ثابت ذكر فيثاغورث وأصحابه، وتعظيم العدد الذي لا يفهم معناه. فقال:
إن الرجل وشيعته أجل قدراً وأعظم شأناً من أن يقع لهم سهو أو خطأ
في معرفة الأمور العقلية، فيجوز أن يكونوا قد وقفوا من طبيعة العدد

(1) انفرد أبي أصيبعة بذكر مولده سنة 211 هـ.

(2) نسبة إلى صاب أو طاط ابن نبي الله ادريس عليه السلام (عيون الأنباء 00 ص 295) وكان ثابت رئيس الصابنة ببغداد في زمانه.

... ..

(4) ابن النديم، الفهرست ص 380، والقفطي، الأخبار، ص 81.

(5) الشهرزوري، تواريخ الحكماء، ص 595.

(6) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 295.

(7) طبقات الأطباء والحكماء، ص 75.

(8) نزهة الأرواح.. ص 595 - 596.

على أسرار لم تنته إلينا لانقراضها.

وخلاصة القول في ثابت إنه قد بلغ في تحصيل العلوم شأواً عظيماً إلى الدرجة التي معها نال تبجيل وتوقير المعتضد له، وليس أدل على ذلك من أنه طاف معه في بستان ويد الخليفة على يد ثابت، فانتزع يده بغتة من يد ثابت، ففرع الأخير، فقال الخليفة : يا ثابت أخطأت حين وضعت يدي على يدك وسهوت، فإن العلم يعلو ولا يُعلى عليه⁽¹⁾. وكان ثابت يجلس بحضرته ويحادثه طويلاً ويقبل عليه دون وزرائه وخاصته⁽²⁾.

وكان ثابت بن قرّة من مشاهير نقلة العلوم في الإسلام فكان جيد النقل إلى العربية، حسن العبارة، قوى المعرفة باللغة السريانية وغيرها⁽³⁾. ويشهد على ذلك كثرة مصنفاته التي ورد ذكر أسمائها في معظم كتب التراث التي أرّخت له. فذكر له ابن جلجل⁽⁴⁾ كتاباً واحداً هو "مدخل إلى كتاب أقليدس". وذكر له ابن النديم⁽⁵⁾ أربعة عشر كتاباً ورسالة. وعدد له القفطي⁽⁶⁾ مائة وخمسة عشر كتاباً ورسالة. بينما انفرد ابن أبي أصيبعة⁽⁷⁾ بإيراد ثبت مطول لأعمال ثابت بن قرّة يشتمل

(1) نزهة الأرواح.. ص 595.

(2) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول دار الرائد اللبناني 1983، ص 265.

(3) ابن أبي صبيعة، عيون الأنباء، ص 295.

(4) طبقات الأطباء والحكماء، ص 75.

(5) الفهرست، ص 318، 384.

(6) الأخبار، ص 81 - 82.

(7) عيون الأنباء، ص 289 - 300.

على مائة وسبعة وأربعين (147) مصنفاً ، وهذه المصنفات تشتمل على مؤلفاته الشخصية، وما قام بنقله من اليونانية والسريانية، وذلك في فنون شتى مثل الطب والفلسفة والمنطق والرياضة والفلك والموسيقى ومذهب الصابئة.

يقول صاحب عيون الأنباء⁽¹⁾ عن أعضاء جماعة ثابت بن قرّة : وكذلك جاءت جماعة كثيرة من ذريته ومن أهله يقاربونه فيما كان عليه من حسن التخرج والتمهر في العلوم. ويمكن الإشارة إلى بعض هؤلاء الأعضاء فيما يأتي :

2- أبو سعيد سنان بن ثابت بن قرّة (ت 331 هـ/942 م) :

ابن ثابت بن قرّة، كان يلحق بأبيه في معرفته بالعلوم واشتغاله بها وتمهره في صناعة الطب⁽²⁾. فكان طبيباً مقدماً⁽³⁾ وله قوة بالغة في علم الهيئة⁽⁴⁾. وله مؤلفات كثيرة⁽⁵⁾ ونقولات وترجمات من اليونانية

(1) نفس المرجع، ص 300.

(2) عيون الأنباء ص 300.

(3) الفهرست ص 421.

(4) عيون الأنباء ص 300.

(5) وهي : أ- رسالة في تاريخ ملوك السريانيين. ب- رسالة في الاستواء. ج- رسالة في سهيل. د- رسالة إلى بحكم. هـ- رسالة إلى ابن رايق. و- رسالة إلى أبي الحسن بن عيسى. ز- الرسائل السلطانيات والاخوانييات. ح- السيرة وهي في أجزاء وتعرف بكتاب الناجي صنفه لعضد الدولة وتاج الملة، تشتمل على مفاخره ومفاخر الديلم وأنسابهم وذكر أصولهم وأسلافهم. ط- رسالة في النجوم. ي- رسالة في شرح مذهب الصابئيين. ك- رسالة في قسمة أيام الجمعة على الكواكب السبعة. ل- رسالة في الفرق بين المترسل والشاعر. م- رسالة في أخبار آبائه وأجداده وسلفه (عيون الأنباء ص 304).

والسريانية إلى العربية. فقد نقل⁽¹⁾ : نواميس هرمس والسور والصلوات التي يصلى بها الصابئون. إصلاحه لكتاب فى الأصول الهندسية، وزاد فى هذا الكتاب شيئاً كثيراً. مقالة أنفذها إلى الملك عضد الدولة فى الأشكال ذوات الخطوط المستقيمة التى تقع فى الدائرة، وعليها استخراجها للشئ الكثير من المسائل الهندسية. إصلاحه لعبارة أبى سهل الكوهى فى جميع كتبه، بسؤال أبى سهل منه ذلك. إصلاحه وتهذيبه لشئ من نقله من كتاب يوسف القس من السريانى إلى العربى من كتاب أرشميدس فى المثلثات.

3- عيسى بن أسيد النصرانى :

كان ثابت يقدمه ويفضله. وقد نقل عيسى من السريانى إلى العربى بحضرة ثابت. كتاب جوابات ثابت لمسائل عيسى بن أسيد⁽²⁾. ونقل له كتاب الوقفات التى فى السكون الذى بين حركتى الشريان المتضادتين⁽³⁾.

(1) عيون الأنباء ص 304.

(2) الفهرست ص 380.

(3) عيون الأنباء ص 298.

وهناك من نسل ثابت بن قرّة أيضاً : أبو الحسن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرّة (ت 365/ 975 م) كان طبيباً محدثاً (الفهرست 421) فاضلاً يلحق بأبيه فى صناعة الطب (عيون الأنباء 304) عالماً بأصوله فكاكاً للمشكلات من الكتب. وكان يتولى تدبير المارستان ببغداد فى وقته (الأخبار 77). ولم تذكر معظم المصادر التاريخية لثابت هذا من الكتب سوى كتاب التاريخ المشهور فى الأفاق.. وهو من سنة خمس وتسعين ومائتين إلى حين وفاته. ولم تشر معظم المصادر أيضاً إلى أى جهود له فى مجال الترجمة.

ثالثاً - مدرسة بختيشوع :

من أهم العائلات التي قدمت إلى بغداد، ولعبت دوراً مهماً في حركة الترجمة، وتكاد تكون هي الجماعة الوحيدة التي انفردت بالترجمة الطبية دون غيرها، ساعدها على ذلك أن جميع أفرادها كانوا أطباء مهرة.

كما اقتصرت الجماعة بنوع آخر من العمل العلمي، وهو التعليم الطبي " ففي عهد أبي جعفر المنصور نعهد كتب التاريخ الطبي تذكر لنا أن جورجيس بن بختيشوع جاء إلى بغداد واتصل بالخليفة. كما أن جبريل بن بختيشوع لعب دوراً هاماً في التعليم الطبي كذلك" (1).

ونشير فيما يلي إلى بنية (أفراد) مدرسة بختيشوع وجهودها في حركة الترجمة.

1- جورجيس بن بختيشوع :

رئيس أطباء جنديسابور، استقدمه الخليفة المنصور إلى بغداد، وصار طبيبه الخاص إلى أن توفي في خلافته. ونقل له كتباً كثيرة من اليونانية إلى العربية. لكن صاحب هذه الرواية (2) لم يذكر أيّاً من أسماء الكتب التي نقلها. في حين يذكره بعض الكتب المؤلفة مثل (3): رسالة إلى المأمون في المطعم والمشرب. كتاب المذخل إلى صناعة المنطق. كتاب

(1) د. ماهر عبد القادر محمد، مقدمة في تاريخ الطب العربي، ص 23.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 183.

(3) نفس المصدر، ص 201.

السباه. رسالة مختصرة في الطب. كُنْاشه. كتاب في صنعة البخور، ألفه
لعبد الله المأمون. وذكره ابن النديم⁽¹⁾ كتاب الكُنْاش المعروف

2- بختيشوع بن جورجيس :

ويكنى أبا جبريل، استقدمه الخليفة المهدي من جنديسابور ليحل
محل أبيه جورجيس، فظل في خدمته وخدمة الهادي والرشد⁽²⁾. وكان
طبيباً حاذقاً. ولما ملك الواثق الأمر كان محمد بن عبد الملك الزيات،
وابن أبي داود يعاديان بختيشوع، وكان يضرمان عليه الواثق حتى نكبه
وقبض أملاكه ونفاه إلى جنديسابور. ولما اعتل الواثق بالاستسقاء
وبلغ الشدة في مرضه، أنفذ من يحضر بختيشوع، فمات الواثق قبل أن
يوافي بختيشوع. ولما ولي المتوكل صلحت حال بختيشوع حتى بلغ في
الجلالة، والرفعة، وعظم المنزلة، وحسن الحال، وكثرة المال، وكمال
المروءة، ومباراة الخليفة في اللباس والزي والطيب والفرش والتفسيح
في النفقات مبلغاً يفوق الوصف⁽³⁾.

وفيما يتعلق بدوره في حركة الترجمة ذكر ابن أبي أصيبعة⁽⁴⁾ أن
حنيناً بن إسحق نقل له كتباً كثيرة من كتب جالينوس إلى اللغة السريانية
والعربية. وسوف نعود إلى هذا النص في موضع لاحق.

وقد أسهم بختيشوع أيضاً في حركة التعليم الطبي - كباقي أفراد

(1) الفهرست، ص 412.

(2) ابن جلجل، طبقات الأطباء، هامش ص 64.

(3) القفطي، الأخبار، ص 72.

(4) عيون الأنباء، ص 258-259.

الجماعة - يدلنا على ذلك أن ما ذكر له من الكتب، كتابان تعليميان، هما:
كتاب التذكرة، عمله لابنه جبريل⁽¹⁾. كتاب في الحجابة على طريق
السؤال والجواب⁽²⁾.

3- جبرائيل بن بختيشوع :

كان فاضلاً عالماً متقناً لصناعة الطب، جيداً في أعمالها، حسن
الدراية بها. يذكر ابنه عبيد الله في كتاب له أن أبيه " جبرائيل " قصد
طبيباً من أطباء المقتدر وخواصه كان يعرف بترمز، فلزمه وقرأ
عليه، وقرأ على يوسف الواسطي الطبيب، ولزم البيمارستان والعلم
والدرس⁽³⁾ فنبتغ في حياة أبيه وصار طبيباً لجعفر البرمكي، حتى قدمه
إلى الخليفة الرشيد فصار طبيبه الخاص ونزل لديه منزلة ممتازة وجعله
رئيساً للأطباء. وظل على ذلك زمن الأمين والمأمون حتى توفي في
خلافته⁽⁴⁾... ولجبرائيل من الكتب : كناشه الكبير الملقب بالكافي. رسالة
في عصب العين. مقالة في ألم الدماغ بمشاركة فم المعدة والحجاب
الفاصل بين آلات الغذاء وآلات التنفس المسمى ذيافر غما⁽⁵⁾. الروضة
الطبية، نشره بول سباط سنة 1927⁽⁶⁾.

(1) الفهرست، ص 413.

(2) عيون الأنباء، ص 209.

(3) نفس المصدر، ص 209 - 210.

(4) ابن جلجل، الطبقات، ص 64.

(5) عيون الأنباء، ص 214.

(6) ابن جلجل، الطبقات، ص 64.

نقد وتقييم:

بعد هذه الجولة السريعة الموجزة التي أشارت إلى بعض أعضاء أشهر مدارس عصر الترجمة، يمكن أن نضع الصورة النهائية لهذا الموضوع في نقاط محددة فيما يلي:

شهد المجتمع الإسلامي إبان عصر الترجمة الرسمي وجود مدارس علمية أساسها الأفراد. فلقد رأينا مدرسة حنين بن اسحق بأعضائها الذين يشكلون أساس تلك المدرسة (حنين - ابنه اسحق - حبيش بن الأعسم ... وغيرهم). ومدرسة ثابت بن قرة بأعضائها (ثابت - ابنه سنان - عيسى بن أسيد النصراني). ومدرسة أسرة بختيشوع بأعضائها (جورجيس - بختيشوع - جبرائيل). وقد رأينا كيف لعبت تلك المدارس العلمية دوراً بارزاً وملموساً في نقل كثير من علوم الأمم الأخرى إلى العالم الإسلامي

إن أهمية هذه المدارس إنما تقاس أو تحدد بمقدار الناتج العلمي لعمل المدرسة ككل، وأثر ذلك على الأجيال العلمية اللاحقة. وأعمال مدارس الترجمة التي تناولناها إنما تمثل النصيب الأكبر من حركة الترجمة ككل، وذلك بفضل العمل الجماعي الذي يأتي انتاجه دائماً أكبر بكثير من انتاج الجهود الفردية.

وفى البنية الداخلية لكل مدرسة نجد - بالإضافة إلى سيادة مبدأ التعاون بين الأفراد - إن أهم وأخطر الأعضاء هو رئيس المدرسة، وذلك إنما يرجع إلى مسئوليته عن المدرسة كلها، فيقوم - فضلاً عما كلف به نفسه من ترجمة وتأليف - بالإشراف والتوجيه، ومراجعة

أعمال أفراد المدرسة. فحنين بن اسحق مثلاً الذي ترجم لجالينوس وحده ما يقرب من اثنين وتسعين مصنفاً باللغتين السريانية والعربية، وخمسة عشر كتاباً لابقراط بتفسير جالينوس، فضلاً عن مؤلفاته الشخصية والتي تبلغ مائه مؤلف تبعاً لصاحب العيون⁽¹⁾ تبحث في فروع المعرفة المختلفة وتدور في الأغلب حول الطب، والفلسفة، والمنطق، والتاريخ، والديانات بوجه عام. فهذا الكم الضخم من الأعمال - مع الأخذ في الاعتبار مبالغة ابن أبي أصيبعة - لم يمنع حنين بن اسحق كرئيس لمدرسته من مباشرة أعمال أعضاء المدرسة، بل ومراجعة وإصلاح بعضها. فقد أصلح لابنه اسحق ترجمة اصطفن بن بسيل لكتاب علل النفس (جالينوس)، وأصلح ترجمة حبيش لكتاب منافع الأعضاء (جالينوس) لإسقاط حبيش سبع عشرة مقالة من الكتاب، وأصلح أيضاً كتاب حيلة البرؤ الذي نقله حبيش بأكمله.

ومن الجدير بالاعتبار أن بعض المدارس قد ضمت أعضاءاً من جماعات أخرى، أو أفراداً لا ينتمون إلى مدارس بالمعنى الواسع لمفهوم المدرسة. ومن ذلك أن رئيس "مدرسة حنين بن اسحق" وهو حنين قد تعلم على، واشتغل مع يوحنا بن ماسويه (ت 243هـ/857 م) وكان الأخير قد طرد حنيناً في بداية الأمر من مجلسه زاعماً أنه لا يصلح للعلم. ويذكر صاحب العيون⁽²⁾ أنه بعد اختفاء حنين عن يوحنا بن ماسويه لمدة عامين لم يسمع فيهما الثاني أى شيء عن الأول، حدث أن

(1) انظر ثبت هذه المؤلفات في ابن أبي أصيبعة، ص 255 وبعدها.

(2) عيون الأنباء، ص 259.

وقع فى يد يوحنا بعض أعمال حنين المترجمة التى ترجمها وهو فى صحبة جبرائيل بن بختيشوع، فما أن رآها يوحنا حتى كثر تعجبه وقال لحاملها (وهو يوسف بن إبراهيم) : أترى المسيح أوحى فى دهرنا هذا إلى أحد؟ فقال يوسف : ما أوحى فى هذا الدهر ولا فى غيره إلى أحد، ولا كان المسيح إلا أحد من بوحي إليه. وأستطرد يوسف قائلاً : هذا إخراج حنين بن اسحق الذى طرده من منزلك. فحلف بأن ما قاله له محال. ثم صدق القول بعد ذلك وأفضل عليه أفضالاً كثيرة. . فأشتغل عليه حنين بصناعة الطب، ونقل له كتباً كثيرة وخصوصاً من كتب جالينوس، بعضها إلى اللغة السريانية، وبعضها إلى العربية.

وهنا نجد حنين بن اسحق قد طبق مبدأ من أهم المبادئ التى تقوم بين الأفراد والجماعات والمدارس، وهو مبدأ التنافس 'Competiton' " حيث جمع بينه وبين يوحنا بن ماسويه طبيعة مجتمعية واحدة، وإطار ثقافى وأيديولوجى واحد، وهذه الأمور من أبرز المستويات التى تعمل على تفسير السلوك التنافسى⁽¹⁾. كما يقترب حنين هنا من مفهوم الجيل الثورى الذى نادى به توماس كون⁽²⁾ فى القرن العشرين.

وكذلك تعلم رئيس المدرسة الثانية " ثابت بن قرة " على محمد بن موسى بن شاکر⁽³⁾، ثم تكونت مدرسته من أعضائها المذكورين. أما

(1) راجع عبد الله عيد الرحمن، علم الاجتماع، النشأة والتطور، دار المعرفة الجامعية 1999، ص 211.

(2) د. ماهر عبد القادر محمد، تركيب المجتمعات العلمية، بحث ألقى فى ندوة عاطف غيث العلمية كلية الآداب 26 - 28 - 1990، ص 14.

(3) انظر الفصل الخاص بجماعة بنى موسى من هذا البحث.

مدرسة أسرة بختيشوع، فقد سبق أن ذكرنا أن حنيناً بن أسحق قد تعلم على أحد أفرادها البارزين وهو بختيشوع ونقل له كتباً كثيرة من كتب جالينوس إلى اللغة السريانية والعربية.

ومثل هذه الملاحظات التي وقفنا عليها في تناولنا لمدارس الترجمة إن دلت على شيء، فإنما تدل على مدى التواصل العلمي بين أفراد المدارس العلمية المختلفة، وهذه حقيقة علمية ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار عند الحديث عن النهضة العلمية التي شهدتها المجتمع الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة.

وبالبحث عن الهدف المشترك الذي يسعى الأعضاء إلى تحقيقه من خلال انتمائهم إلى المدارس العلمية، وجدنا أن معظم أعضاء هذه المدارس قد أنتموا إليها رغبة في العلم الذي خلع على أهله في ذلك العصر إجلالاً وتوقيراً من العامة فضلاً عن الخاصة. وقد عُرف معظم خلفاء بني العباسي - لاسيما المأمون - بحبهم للعلم وأهله، وتقريبهم للعلماء هؤلاء الذين رغبوا - إلى جانب شغفهم بالعلم - في عطايا الخلفاء والوزراء وهباتهم. وقد روى أن المأمون كان يعطي حنين بن اسحق وزن ما يترجمه ذهباً. وقد بلغ ما حصله بختيشوع بن جورجيس من وراء الإشتغال بالعلم حداً إلى درجة مباراة الخليفة في اللباس والزي والطيب والفرش والتفسيح في النفقات مبلغاً يفوق الوصف. وها هو الخليفة "المعتضد" يصرخ بخطئه حين وضع يده في يد "ثابت بن قرة"، وعلل ذلك بقوله: "إن العلم يعلو ولايعلو عليه". فأى تبجيل وتوقير ورفعة منزلة للعلماء أكثر من ذلك؟

أما عن نمط عضوية الأفراد داخل المدرسة، فلم نجد أيًا من النصوص التي تشير إلى أن أحد الأعضاء قد انتمى إجبارياً إلى مدرسته، بل على العكس وجدنا أن نمط العضوية كان نابعاً من رغبة الأعضاء في الانتماء إلى المدرسة. وقد ساد بين أعضاء المدارس نظم من العلاقات قائمة على التعاون والمحبة تربطهم بعضهم ببعض من أجل تحقيق أهداف المدرسة ككل.

وإذا كانت الظروف المجتمعية قد ساعدت على ازدهار معظم المدارس العلمية، فإنها نفسها كانت بمثابة معوقات أثرت في نشاط بعض المدارس في فترات معينة. ففي الوقت الذي نجد فيه الخليفة المأمون يشجع العلماء ويقربهم من بلاطه، نجد المتوكل يعتمد إهانة بعض العلماء ويعمل على إذلالهم. وقد حدث ذلك مع رئيس مدرسة الترجمة الأولى "حنين بن اسحق" الذي نال إذلال المتوكل له بحبسه وضربه ومنعه من مزاوله نشاطه العلمي، وكان ذلك بسبب مكيدة بربها له الحاسدون والجاحدون عليه من أعدائه. يقول حنين: "إنه لحقني من أعدائي ومضطهدي الكافرين بنعمتي الجاحدين لحقي، الظالمين لي، المعتدين عليّ من المحن والمصائب والشور ما منعتني من النوم وأسهر عيني، وأشغلني عن مهماتي"⁽¹⁾.

ومع أن بختيشوع بن جورجيس قد بلغ منزلة رفيعة في عهد المتوكل، إلا أنه قد نال سخط وغضب هذا الخليفة، فقبض عليه ونفاه

(1) انظر تفاصيل محنة حنين ونكبته في ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 263 وبعدها.

إلى صحراء البحرين⁽¹⁾.

ومما لاشك فيه أن مثل هذه الحوادث والنكبات من أشد المؤثرات السئية التي تُثَبِّطُ همة العالم، الأمر الذي ينعكس على نشاطه العلمي بالإجمال. ولكن لحسن الحظ أن النكبات والعثرات التي تعرضت لها بعض المدارس العلمية لم تستمر طويلاً، وعاد العلماء المنكوبين إلى مواصلة نشاطهم العلمي.

وإذا كان من أخص خصائص العلماء تميزهم بصفات وشيم متعارف عليها على مر العصور، فإن مدرسة حنين بن اسحق قد تمسكت بالمبادئ والتقاليد العلمية النبيلة. فها هو رئيس المدرسة يقوم بالتضحية بحياته على أن يركب دواءً يقتل به إنسان حتى ولو كان عدو له⁽²⁾.

(1) راجع، تاريخ الطبري 327/5.

(2) يذكر ابن العبري أن المأمون قال لحنين : أريد أن تصف لي دواء يقتل عدواً نريد قتله، وليس يمكن إشهار هذا ونريده سراً. قال حنين: ما تعلمت غير الأدوية النافعة، ولا علمت أن أمير المؤمنين يطلب مني غيرها، فإن أحب أن أمضي وأتعلم فعلت : فقال هذا شيء بطول بنا. ثم رغبةً وهدوءً وحبسةً في بعض القلاع سنة، ثم أحضره وأعاد عليه القول، وأحضر سيفاً ونطعاً. فقال حنين : قد قلت لأمر المؤمنين ما فيه الكفاية. قال الخليفة: فأننى أقتلك. قال حنين: لي رب يأخذ لي حقي غداً في الموقف الأعظم. فتبسم المأمون وقال له: طب نفساً فإننا أردنا أمتحانك والطمانينة إليك. فقبل حنين الأرض وشكر له. فقال الخليفة: ما الذي منعك من الإجابة مع ما رأيته من صد من الأمر منا في الحالين. قال حنين : شيطان هما، الدين والصناعة. أما الدين فانه يأمرنا باصطناع الجميل مع أعدائنا، فكيف ظنك بالأصدقاء. وأما الصناعة فإنها موضوعة لنفع أبناء الجنس ومقصورة على معالجتهم، ومع هذا فقد جعل في رقاب الأطباء عهد مؤكد بإيمان مغلظة =

كذلك ذكر ابن ابي اصبيعة⁽¹⁾ أن جنس جورجس وولده كانوا أجمل أهل زمانهم بما خصهم الله به من شرف النفوس، ونبل الهمم، ومن البر والمعروف والأفضال والصدقات، وتفقد المرضى من الفقراء والمساكين، والأخذ بأيدي المنكوبين على ما يتجاوز الصفة والشرح. ومن كل ما سبق ننتهي إلى أن مدارس الترجمة التي شهدها المجتمع العلمي الإسلامي إبان نهضته العلمية، كانت بمثابة جسر عبور المسلمين إلى علوم ومعارف الآخر، الأمر الذي ساعد على التطور والإبداع في بنية العلوم العربية الإسلامية فيما بعد .

- أن لا يعطوا دواء قتالاً لأحد. فقال الخليفة: إنهما شرعان جليلان (تاريخ مختصر الدول ص 251 - 252).

(1) عيون الأنباء...، ص 198.

الفصل الثاني

**بيت الحكمة لرحمة تواصل بين المسلمين
وعلوم الآخر**

تكاد تتفق معظم الكتابات القديمة والحديثة على أن المأمون هو الذى أنشأ "بيت الحكمة" فى بغداد. لكن هناك بعض الكتابات والآراء التى ترجح أن الذى خطط ووضع أساس تلك الدار هو هارون الرشيد، ثم اتسعت بعد ذلك فى عهد المأمون. وكلا الرأيين صواب لأن وضع الأساس غير الاكتمال. وكلتا المرحلتين يكملان بعضهما بعضاً، فلا نضج بلا تكوين، كما لا شباب بلا طفولة. إذن فنحن نزعم مقدماً أن الرشيد هو الذى بدأ إنشاء بيت الحكمة، إذن علينا أن نبحث عن المبررات الدالة على وجود "دار الحكمة" فى زمن الرشيد. ثم نحاول التعرف على الخطوات التى قام بها المأمون لإخراج بيت الحكمة على الصورة التى عرف بها فى التاريخ. وكذلك أنواع النشاطات العلمية التى وجدت فى بيت الحكمة، والأسس التى قامت عليها مثل هذه النشاطات. وأخيراً نبحث عن أثر بيت الحكمة فى إيجاد نماذج مماثلة فى الأقطار الإسلامية المختلفة وأثر كل ذلك على التواصل بين المسلمين، والآخر فى المجال العلمى.

مدخل :-

من الغريب أن بيت الحكمة محوط بغموض شديد، لم يعثر الباحثون عنه إلا على نتف قليلة، فهل كان مكتبة فقط، أو مكتبة، ومعهداً، ومرصداً؟ وأين كان مكانه؟ وهل أنشأه الرشيد أم المأمون؟ وما نظامه وماذا يقوم به من أعمال؟ كل هذه الأسئلة ونحوها من العسير الإجابة عنها، ولم يصل إلى أيدينا ما نستطيع أن نتخذ منه جواباً شافياً. أما الاسم، فأحياناً يستعمل العلماء اسم بيت الحكمة، كابن النديم والقفطى، وأحياناً خزانة الحكمة كياقوت، فالخزانة كلمة معروفة وهى اسم الموضع الذى يخزن فيه الشيء، وفى القرآن الكريم : "وما من شيء إلا عندنا خزائنه.." (1) "ولا أقول لكم عندى خزائن الله.." (2) فاستعملوه للدلالة على المكان الذى حفظت فيه الكتب. وأما البيت فاستعملوه فى الدار وأطلقوه على حوانيت التجار، والمواضع المباحة التى تباع فيها الأشياء، ويبيح أهلها دخولها، وقد أطلقوا فى هذا العصر بيت المال على المكان الذى يحفظ فيه مال الدولة، فلا يبعد أن يكونوا أطلقوا كذلك "بيت الحكمة" على المكان الذى حفظت فيه الكتب. وأما كلمة "الحكمة" فقد استعملوها فيما يرادف "فلسفة". فالظاهر أنهم أطلقوا خزانة الحكمة وبيت الحكمة على مكان المجموعة من هذه الكتب، لأن كلها أو أكثرها ليست من الكتب الدينية، بل من الكتب التى عنى بنقلها عن الأمم الأخرى، وأكثر هذه الكتب فلسفة أو حكمة، وإن كان فيها شيء من التحف والآثار، فابن النديم يذكر أنه نقل من خزانة المأمون الخط الحبشى (3).

(1) الحجر 21 .

(2) هود 31 .

(3) أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، 61/2 ، 63-64 .

بيت الحكمة من الرشيد إلى المأمون :

سبقت الإشارة إلى أن حركة الترجمة من اللغات الأخرى إلى العربية قد زادت في عهد الرشيد عن الفترة التي ابتدأت فيها بواكيرها الأولى على يد خالد بن يزيد. وكان الرشيد أكثر إقبالاً على الحركة العلمية من المنصور، حيث "بلغت بغداد في عهده درجة لم تصل إليها من قبل، فأصبحت مركز التجارة وكعبة رجال العلم والأدب"⁽¹⁾. وهاون الرشيد نفسه كان من أفاضل الخلفاء وفصحائهم علمائهم، "يحب الشعر والشعراء، ويميل إلى أهل الأدب والفقه، ويكره المرآء في الدين"⁽²⁾. وكان بلاطه يزدان دائماً بمجالس العلم التي كثيراً ما كان يشترك في فاعليتها، ففي المجلس الذي عقد بين الكسائي والمفضل بحضرته، بادر الرشيد بافتتاح المجلس وسأل المفضل : كم اسم في سيكفيكم الله؟⁽³⁾. وقد سجل لنا الزجاجي في كتابه "مجالس لعلماء" كثيراً من المجالس العلمية، ومجالس المناظرات التي عقدت بحضرة الرشيد، ومنها : مجلس سيبويه مع الكسائي⁽⁴⁾، ومجلس الكسائي مع

(1) حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، دار الجيل بيروت ، ومكتبة النهضة المصرية ، ط الرابعة عشر 1996 ، ج2 ، 45 .

(2) الطبري 5 / 16 .

(3) الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، مجالس العلماء، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، دار الرفاعي بالرياض ، الطبعة الثانية 1403هـ، ص30

(4) الزجاجي ، ص9 .

الأصمعي⁽¹⁾، ومجلس أبي محمد الزيدى مع الكسائي⁽²⁾، ومجلس أبي يوسف صاحب أبي حنيفة مع علي بن حمزة⁽³⁾.

وفى تعبير دقيق جامع يصف الجو العلمى الذى امتاز به بلاط هارون الرشيد يقول ابن طباطبا إنه "لن يجتمع على باب خليفة من العلماء والشعراء والفقهاء والقراء والقضاة والكتاب.. ما اجتمع على باب الرشيد"⁽⁴⁾.

أما بالنسبة لحركة الترجمة، فإننا نرجح أن معظم التراجمة كانوا يقومون بأعمالهم فى منازلهم، بخلاف الفقهاء وعلماء الدين الذين وجدوا فى المساجد دوراً للعلم إلى جانب دورهم الحقيقية أيضاً. ومع اقتصار طبيعة الدراسة فى المساجد فى تلك الفترة على علوم الدين وعلوم اللغة، فإنه يصعب أن نجد أحد التراجمة السريان يقوم بنقل المنطق الأرسطى مثلاً وهو يستند إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد، ومجاور لاسطوانة أخرى تشهد محاضرة فى الفقه الحنبلى مثلاً!

إن قام التراجمة بأعمال الترجمة فى دورهم، أو على أقل تقدير فى أماكن خاصة بهم كأن تكون زاوية فى قصر الخليفة، أو أحد الوزراء، أو "أمرأء. ومن هنا شرع الرشيد فى إنشاء "دار لحكمة"

(1) الزجاجى ، ص 35 .

(2) الزجاجى ، ص 235 .

(3) الزجاجى ، ص 259 .

(4) ابن طباطبا ، الفخرى ، ص 177 - 178 نقلا عن حس ابراهيم حس ، تاريخ الاسلام .. ص 53 .

لتكون أول دار عامة تجمع شتات العلماء، وتجري عليهم الأرزاق.
ومن الإشارات الدالة على وجود "دار الحكمة" في عهد الرشيد، ما ذكره ابن النديم في أثناء ترجمته لأبي سهل الفضل بن نوبخت، حيث قال: "فارسي الأصل.. وكان في خزانة الحكمة لهارون الرشيد. ولهذا الرجل نقل من الفارسي إلى العربي ومُعَوَّلَه في علمه على كتب الفرس"⁽¹⁾. وفي موضع آخر من الفهرست يشير ابن النديم إلى بيت الحكمة الرشيدي، ثم المأموني، وذلك في حديثه عن علان الشعوبي والذي قال فيه: "أصله من الفرس وكان راوية عارفاً بالأنساب والمثالب والمنافرات، منقطعاً إلى البرامكة، وينسخ في بيت الحكمة للرشيد والمأمون والبرامكة"⁽²⁾.

إن مثل هذه الإشارات - بالإضافة إلى اهتمام الرشيد بالعلم وحب العلماء - إنما تدلنا بوجه من الوجوه على أن بيت الحكمة توجد في عهد هارون الرشيد ككيان علمي قائم بالفعل⁽³⁾ تجري فيه بعض الأنشطة العلمية المختلفة لاسيما النسخ والترجمة.

أما عن مكونات "بيت الحكمة" كبناء، فإن أصحاب مرجع متخصص في تاريخ العراق بصفة عامة، وتاريخ بغداد بصفة خاصة يذهبون إلى أن بيت الحكمة في عهد الرشيد قد تكون من بناية كبيرة فيها عدد من القاعات والحجرات الواسعة موزعة في أقسام الدار، وتضم مجموعة

(1) ابن النديم ، الفهرست ، ص 382 .

(2) ابن النديم ، الفهرست ، ص 153 - 154 .

(3) D. E.T. J . Sourdel., La Civilisation Del, Islam Classique, Paris, 1950, P. 52.

من خزائن الكتب، في كل خزانة مجموعة من الأسفار العلمية الخاصة بعلم من العلوم، ورتب الرشيد فيه عدداً من المترجمين ومن يعاونهم من النساخ والخزّان، والمجلدين، والوراقين، فكان من المترجمين فيه أبو سهل الفضل بن نوبخت الذي عني بالنقل من الفارسية⁽¹⁾. ومن النساخ علان الشعوبي⁽²⁾. وفي عصر المأمون اكتمل البناء واتسعت الدار نظراً للشغف العلمي والاتجاه العقلي الذي عرف به المأمون. ولذلك نراه يبذل كل ما في وسعه لاقتناء نفائس الكتب المعروفة وقتئذ. ومن ذلك أنه كان بينه وبين ملك الروم مراسلات، فكتب إليه يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة

-
- (1) صالح أحمد العلي، وآخرون، العراق في التاريخ، طبعة بغداد 1983 ص 475 .
- (2) تذكر بعض المراجع القديمة والحديثة خطأ أن يوحنا بن ماسوية تولى ترجمة الكتب الطبية القديمة التي جلبت من أنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم لهارون الرشيد، وذلك استناداً إلى ما انفرد به ابن جلجل عن سائر كتّاب التراجم، حيث قال في ترجمة يوحنا بن ماسويه: "مسيحي المذهب، سرياني، قلده الرشيد ترجمة الكتب القديمة الطبية مما وجد بأنقرة وعمورية وبلاد الروم حين مباهاها المسلمون" (طبقات الأطباء والحكماء، ص 65). والحقيقة أن يوحنا بن ماسوية دخل بغداد في زمن المأمون وصار طبيباً له وليس للرشيد، والمأمون هو الذي قلده أمانة الترجمة. كما أن فتح أنقرة وعمورية كان في زمن المعتصم بالله سنة 223 هـ ولم يكن في عصر الرشيد كما ذكر ابن جلجل (د. ماهر عبد القادر محمد، حنين بن اسحق، العصر الذهبي للترجمة، ص 42). وقد تناقلت بعض المراجع القديمة والحديثة خطأ ابن جلجل هذا، ومنها: عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ص 246، تاريخ مختصر الدول لابن العبري ص 227، ضحى الإسلام لأحمد أمين 2/ 62، العراق في التاريخ لصالح العلي وآخرين ص 476، الصلة بين علم الكلام والفلسفة لعباس سليمان ص 24 .

المدخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الججاج بن مطر، وابن البطريق، وسلما صاحب "بيت الحكمة" وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله، فنُقل. وقد قيل إن يوحنا بن ماسويه ممن نفذ إلى بلاد الروم (1).

ويستنتج من هذا أن المأمون أرسل بعثة إلى القسطنطينية لإحضار الكتب اليونانية من طبية وفلسفية، وأنه كان من بين أفراد البعثة صاحب بيت الحكمة، وهو سُلْمٌ - ومعروف أنه كان في القسطنطينية مكتبة كبيرة أنشئت سنة 336 م، وعنى بعض الملوك بتوسيعها حتى بلغ ما فيها نحو مائه ألف مجلد، وأحرق بعضهم بعض ما فيها من الكتب الدينية انتصاراً لمذهبه الديني، ولكنها جددت بعده، واتسع نطاقها فكانت في عصر المأمون زاخرة بالكتب -، كما يستنتج أن سلما وسهل بن هارون كانا مشرفين على الخزانة، إما متعاصران، ولكل دائرة اختصاص، أو متعاقبان. ويظهر أيضاً أن "بيت الحكمة" كان مجموعة خزائن، كل مجموعة من الكتب خزانة، وأن سهل بن هارون كان مشرفاً على القسم الذي أحضرته بعثة القسطنطينية. كذلك يغلب على الظن أن كتب الرشيد قد أفردت في خزانة، وكتب المأمون قد أفردت في أخرى، فابن النديم يستعمل أحياناً خزانة المأمون وأحياناً أخرى خزانة الرشيد (2).

(1) الفهرست 339 .

(2) ضحى الإسلام 63/2 .

- أوجه النشاط العلمى فى بيت الحكمة :

وعلى كلِّ فإن "بيت الحكمة" يعتبر أول مكتبة عامة ذات شأن فى العالم الإسلامى، ولعله أول جمعية إسلامية يجتمع فيها العلماء للبحث والدرس، فكان بذلك مركزاً علمياً شمل علوم الطب والفلسفة والحكمة وغيرها⁽¹⁾. وليس من المغالاة فى شيء أن نقول إن هذه المؤسسة قد لعبت دوراً هاماً فى نقل تراث الحضارات القديمة إلى العالم الإسلامى، فقد قامت هذه المؤسسة التى ضمت علماء من المسيحيين، واليهود، والمسلمين على الاهتمام "بالمعارف الأجنبية" من علوم وفلسفة اليونان، ومؤلفات جالينوس، وهيبوقراطيس، وأفلاطون، وأرسطو، والشارحيين من أمثال الإسكندر الأفروديسى، وثيمستيس، ويوحنا الفيلوبونى⁽²⁾ (يحيى النحوى). وفى "تاريخ كمبريدج للإسلام" فى الجزء الذى تناول المجتمع الإسلامى والحضارة، والذى نشره الأساتذة هولت، لامبتون، برنارد لويس، نجد التأكيد على أن بيت الحكمة لعب دوراً هاماً فى نقل العلوم القديمة إلى العالم الإسلامى⁽³⁾.

لكن ثمة تساؤل هام يطرح نفسه هنا، مؤداه : ما الأقسام التى احتواها بيت الحكمة؟ ولعل أهمية هذا التساؤل تأتى من اختلاف الآراء حول الإجابة عليه.

(1) د. عبد الحليم منتصر ، مرجع سابق ، ص 59 .

(2) حيدر بامات، أسهام المسلمين فى الحضارة الانسانية ، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية (د . ت) ، ص 78 - 79 .

(3) The Cambridge History Of Islam, OP . Cit , p .748 .

ويمكن لنا أن نقدم تصوراً لأقسام بيت الحكمة بناء على ما نوافر لنا من نصوص. فمن المؤكد أنه ضم إلى جانب المكتبة أو خزانة الكتب الكبيرة، قسم خاصاً للترجمة. ونكر هذا التأكيد لانستطيع أن نعممه بالطبع على بقية أقسام بيت الحكمة نمرعومة، فقد زعم بعض الباحثين⁽¹⁾ أن بيت الحكمة اشتمل إلى جنب المكتبة وقسم الترجمة على قاعات للفراءة مروءة بطيافس من الحرير يجلس عليها القراء، وقاعات كبيرة للمحاضرات، والمناظرات أشبه بقاعات المحاضرات فى مكتبات الحديثة. والواقع أن معظم المصادر والمراجع التراثية التى تناولت بيت الحكمة لم تشر من قريب، أو بعيد إلى مثل هذه الأقسام، فلم يكن بيت الحكمة جامعة كبيرة يتصل بها مكتبة ومرصد فلكى كما بالغ البعض فى الزعم بأن المأمون قد بناه فى "بيت الحكمة". فليس هناك أيضاً من النصوص ما يشير صراحة إلى ذلك. كما أن الحالة العلمية فى عصر المأمون قد اقتصر فى مجملها على الترجمة والنقل. ولم يكن معظم علماء المسلمين قد وصلوا إلى مرحلة النضج والابتكار إلى الدرجة التى تمكنهم من تخطيط وبناء مرصد فلكى. حتى إن الخوارزمى الرياضى والفلكى المشهور، والذى "كان منقطعاً إلى خزانة الحكمة للمأمون"⁽²⁾ لم يشر على الأخير ببناء مرصد فلكى فى الخزانة، حيث انصبت معظم بحوثه فيها على الحساب والهندسة. وسوف

(1) د. حاك الحديدى، من بيت الحكمة فى بغداد إلى زاوية القصى بطنطا، دار الوسطانية

للنشر، القاهرة (د.ب.)، ص 28

(2) الشهرست 383

يأتى تفصيل ذلك فى موضع لاحق من البحث.
والنتيجة التى نخلص إليها من هذه المناقشة أنه كلما قلت
النصوص الخاصة بموضوع ما، كثر اختلاف الآراء حول هذا
الموضوع. وبناء على ذلك يأتى تصورنا الخاص لبيت الحكمة فيما يلى:
الغالب- بناء على النصوص التى بين أيدينا- أن بيت الحكمة كان
مكتبة ملحقة بقصر الخليفة وليست مكاناً خارجياً، إذ لم ينقل إلينا فى
تخطيط بغداد خبر عن بناء خاص للمكتبة، وقد اعتاد الخلفاء أن يفعلوا
هذا فى قصورهم، فكان فى قصر قرطبة مكتبة، وفى قصر الخليفة
الفاطمى العزيز بالله مكتبة⁽¹⁾. ولعل مثل هذه المكتبات قد اتخذت نموذج
مكتبة بيت الحكمة مثالا يحتذى به نظراً لما حظيت به من شهرة علمية
واسعة بين أرجاء العالم الإسلامى.

وقد انقسم "بيت الحكمة" إلى قسمين اثنين فقط، قسم المكتبة، وقسم
الترجمة. ونستطيع أن نؤكد كلامنا هذا من الوقوف على الأعمال العلمية
التي شهدتها بيت الحكمة بقسميه فيما يلى :

أما القسم الأول، أى المكتبة أو "خزانة الكتب" فإن القلقشندى
يعتبرها من أعظم ثلاث خزائن للكتب فى الإسلام. والثانية هى خزانة
الفاطميين بمصر، وكانت من أعظم الخزائن، وأكثرها جمعاً للكتب
النفيسة من جميع العلوم.. والثالثة هى خزانة خلفاء بنى أمية بالأندلس،
وكانت من أجل خزائن الكتب أيضاً.

ولقد قام على أمر مكتبة "بيت الحكمة" مجموعة من الأفراد يشغلون

(1) ضحى الاسلام 64/2 .

وظائف معينة، وهم : الخازن، أو أمين المكتبة- التراجمة- النساخ والمجلدون- المناولون. كان الخازن يشرف على الناحية الإدارية فهو يمد المكتبة بالكتب الجديدة، ويلاحظ دقة الفهارس، وحسن تنظيمها وشمولها، وييسر للعاملين عملهم ما استطاع إلى ذاك سبيلا. وعليه المحافظة على الكتب من الضياع، والضن بها على من ليس أهلا لها. ولقد أدرك المسلمون في العصور الوسطى أن وظيفة الخازن ليست عملاً إدارياً فحسب، إنما هي عمل علمي قبل كل شيء وعلى هذا فقد أختير لهذه الوظيفة جماعة من أساطين العلماء ومشاهير الأدباء⁽¹⁾ مثل: سهل بن هارون، وسعيد بن هارون، وسلم صاحب بيت الحكمة. فالأول كان حكيماً فصيحاً، شاعراً متحقّقاً بخدمة المأمون، وصاحب خزانة الحكمة، وله من الكتب عدة، منها : كتاب ديوان الرسائل، كتاب ثعلة وعفرا على مثال كليلة ودمنة، كتاب النمر والثعلب، كتاب تدبير الملك والسياسة⁽²⁾. وشارك الثاني سهل بن هارون في بيت الحكمة، وكان بليغاً فصيحاً مترسلاً، وحكى عنه الجاحظ، وله من الكتب، كتاب الحكمة ومنافعها، وله رسائل مجموعة⁽³⁾. وكان سلم مع سهل بن هارون أيضاً في بيت الحكمة، وله نقول من الفارسي إلى العربي⁽⁴⁾. وكانت مكتبة بيت الحكمة لاتحوى كتباً عربية فقط، ولكنها تحتوى

(1)راجع د. أحمد شلبي ، دراسات في الحضارة الإسلامية ، الجزء الرابع ، تاريخ التربية الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية 1966 ، ص 159 .

(2) الفهرست 174 .

(3) الفهرست 174 .

(4) الفهرست 174 .

على كتب باليونانية، وكتب بالسريانية، وكتب باللاتينية، وكتب ترجمها المترجمون إضافة إلى كل الأصول التي كان المأمون يستحضرها من الروم⁽¹⁾. ومع ضخامة عدد الكتب التي احتوتها المكتبة، إلا أن المسلمين لم يعرفوا الطريقة الحديثة في وضع الكتب على الأرفف، بل كانوا يضعونها مستقلة الواحد فوق الآخر ذوات القطع الصغير فوق ذوات القطع الكبير... وهكذا. وقد ترتب على تنظيم الكتب بهذه الطريقة شيء آخر هو أن عنوان الكتاب واسم مؤلفه لم يكتب على ظهر الكتاب كما هو متبع في العهد الحاضر، بل كان المعروف أن يكتب على أطراف الصفحات مجتمعة من أسفل وتجعل رؤوس الأحرف تجاه بدء الكتاب، فإذا وضعت الكتب بعضها فوق بعض، جعل الجانب الذي عليه الكتاب في الجهة الخارجية للرف ليواجه الشخص الذي يبحث عن كتاب معين فيسهل عليه في هذه الحالة أن يعثر على الكتاب الذي يريده. أما الكتب الثمينة أو غير المجلدة فقد كان كل منها يحفظ غالباً في صندوق مصنوع من الورق المقوى في الغالب وعلى قدر حجم الكتاب، ويكتب العنوان واسم المؤلف في هذه الحال على جانب الصندوق بدلاً من أطراف الورق. وفي دار الكتب المصرية بالقاهرة مجموعة كبيرة منحدره من تلك العصور كُتِبَ العنوان واسم المؤلف على أطراف أوراقها أو على جوانب صناديقها⁽²⁾.

أما انتراجمة، فكانت أعمالهم في النقل من اللغات الأخرى إلى

(1) د. خالد الحيدى، مرجع سابق، ص 27.

(2) راجع أحمد شلبي، مرجع سابق ص 149-150.

العربية من أهم الأعمال على الإطلاق في بيت الحكمة. وقد سبق الحديث عن ذلك⁽¹⁾. ومن مفاخر المسلمين أنهم أدركوا في العصور الوسطى ضرورة أن يكون بالمكتبة قسم للطبع والنشر، ولم تكن وسائل الطبع الحديثة قد وجدت بعد بطبيعة الحال، فعينوا بالمكتبات نسخاً عرفوا بالدقة والاتقان وجودة الخط. وكان على الناسخ أن يلحظ الدقة والاتقان في عمله، بحيث لا تدعوه الرغبة في سرعة الإنجاز أن يحذف في أثناء الكتابة شيئاً أو أن يسهو عنه، وعليه أن يتتبع تعليمات مستأجره بملاحظة عدد الأوراق، ونظام الكتابة، وعدد الأسطر في كل صفحة، ولون الحبر وغير ذلك⁽²⁾.

ومع ذلك فقد وصل إلينا كثير من كتب التراث المخطوطة قلما تخلو من أخطاء النسخ، ويعرف ذلك جيداً محققوا النصوص المخطوطة. وكان من أشهر نسخ بيت الحكمة "علان الشعوبى" الذى كان ينسخ للرشيد والمأمون على رأى صاحب الفهرست⁽³⁾. وقد اقترنت مهنة النسخ بعملية أخرى هى التجليد الذى بدأ عند المسلمين بسيطاً، ولكنه تطور بسرعة عجيبة حتى أصبح فناً فيه دقة وجمال⁽⁴⁾. ومن مجلدى هذا العصر نذكر ابن أبى حريش الذى كان يجلد فى خزانة الحكمة للمأمون⁽⁵⁾.

(1) أنظر الفصل الخاص بحركة الترجمة من هذا البحث .

(2) د. أحمد شلبى ، مرجع سابق ، ص 164 - 165 .

(3) الفهرست 154 .

(4) د. أحمد شلبى ، مرجع سابق ، ص 170 .

(5) الفهرست 14 .

تلك هي أهم أقسام "بيت الحكمة": قسم المكتبة، وقسم الترجمة. وقد وقفنا على الأعمال التي كانت تجرى في هذين القسمين من تخزين الكتب بطريقة معينة، ونسخ وتجليد وقراءة ومطالعة، وبحث في قاعات المكتبة، إلى العكوف على ترجمة ونقل علوم ومعارف الأمم الأخرى في قسم الترجمة بمعرفة حذاق الترجمة في ذلك العصر.

وقد انتشرت المكتبات العامة في معظم أقطار العالم الإسلامي بعد إنشاء مكتبة "بيت الحكمة". ويمكن اعتبار هذه الصورة من أهم المؤثرات العلمية والثقافية التي أحدثتها مكتبة "بيت الحكمة" في العالم الإسلامي، ويمكن الحديث بشيء من الإيجاز عن بعض توابع "بيت الحكمة" من المكتبات الخاصة والعامة فيما يلي :

يذكر ابن النديم أن الفتح بن خاقان - الذي اتخذ المأمون أخاً وكان يقدمه على سائر ولده وأهله - كان له خزانة جمعها له علي بن يحيى المنجم، لم ير أعظم منها كثرة وحسناً، وكان يحضر داره فصحاء الأعراب وعلماء الكوفة والبصرة⁽¹⁾.

ولقد زخرت مكتبة قرطبة بكثير من المصنفات في مختلف العلوم والفنون. فقد بذل الحكم المستنصر حتى قبل أن يجلس على عرش الخلافة الأموية سنة 350 هـ/961 م، جهوداً عظيمة الأثر في توجيه الدراسات الأندلسية في ميدان العلوم والطب. وكانت المكتبة التي أنشأها في قصره بقرطبة ذات ثراء لا يقارن، إذ كانت تضم بين خزائنها أربعمائة ألف مجلد في وقت لم تعرف فيه الطباعة، وكانت الفهارس

(1) الفهرست 159 ، 205 .

التي وضعت لها في غاية الاختصار حتى إنها اكتفت بذكر أسماء الكتب ومؤلفيها فحسب. وكانت هذه المكتبة تحتوى على أربعة وأربعين سجلاً، كل منها يقع في خمسين ورقة. وكانت هناك شبكة محكمة من الباحثين والسماسرة والناسخين يعملون لحساب ذلك الخليفة الأموي في الأندلس. وقد انتشروا في جميع أنحاء العالم الإسلامي سعيًا وراء المؤلفات..وقد امتاز الحكم المستنصر بقراءة كثير من هذه الكتب والتعليق عليها⁽¹⁾.

أما دار الحكمة بالقاهرة فقد أنشئت في عهد الحاكم بأمر الله سنة 395 هـ/1004م. وقد حملت إليها الكتب من خزائن القصور، وحمل إليها من خزائن الحاكم من الكتب ما لم ير مثله مجتمعاً لأحد الملوك قط، وأجريت الأرزاق على من فيها من العلماء والفقهاء والأطباء. وأبيح دخولها لسائر الناس، فوفدوا إليها على اختلاف طبقاتهم، فمنهم من يحضر للقراءة، ومنهم من يحضر للنسخ، ومنهم من يحضر للتعليم. كما أباح الحاكم المناظرة بين المترددين إلى دار الحكمة، فيعقدون الاجتماعات والمناظرات. وظلت دار الحكمة مزدهرة حتى أوائل القرن السادس الهجري⁽²⁾.

وكانت خزانة سابور بن أردشير المتوفى سنة 416 هـ/1025 م ملتقى للباحثين والقراء، وكثيراً ما كان يجتمع بها جلة العلماء الذين يتباحثون ويتناظرون، ومن هؤلاء أبو العلاء المعري الذي أحبها وآثر

(1) د . حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسى والدينى والتقاى والاجتماعى، 145 / 3 .

(2) د. أحمد شلبى تاريخ التربية الإسلامية ، ص 141 .

الإقامة بها حين كان ببغداد (1).

ولم يقف حب المكتبات وتقديرها والحرص عليها على العلماء والباحثين، وإنما تعداهم إلى سواهم من عامة الناس، وأصبح وجود مكتبة بالمنزل من تمام زينته وتأسيسه، حتى ولو لم يكن صاحب المنزل مؤهلاً للاطلاع والاستفادة من زخائرها، فهي على كل حال تضيف على المنزل جمالاً وعلى صاحبه كمالاً وجلاً (2).

وفي مطلع القرن الرابع الهجري أنشأ أبو القاسم جعفر بن محمد بن حمدان الموصلی المتوفى سنة 323 هـ/934 م "دار العلم" في الموصل جعل فيها خزانة كتب من جميع العلوم وفقاً على كل طالب لعلم، لا يمنع أحد من دخولها، إذا جاءها غريب يطلب الأدب، وإن كان معسراً أعطاه ورقاً، وورقاً (مالاً). وكان لذلك أثره في تأسيس عدد كبير من المدارس بعد القرن الرابع الهجري في الموصل منها : المدرسة "النظامية" التي أسسها نظام الملك، والمدرسة "الأتابكية" العتيقة قبل سنة 542 هـ/1147 م، والمدرسة "المهاجرية" قبل سنة 585 هـ/1189 م التي درس فيها العلامة موفق الدين عبد اللطيف البغدادي المؤرخ الأديب الطبيب المشهور، والمدرسة "الزينية الكمالية" قبل سنة 563 هـ/1167 م التي درس فيها العالم الكبير كمال الدين بن يونس العقيلي، والمدرسة "المجاهدية" بعد سنة 572 هـ/1176 م، والمدرسة "النورية" بعد سنة 589 هـ/1193 م، والمدرسة "العلائية" قبل سنة

(1) نفس المرجع ص 147 .

(2) نفس المرجع ص 147 .

608 هـ/1211 م، والمدرسة "البدرية" قبل سنة 615 هـ/1218م وغيرها. وكانت المدرسة تستقل وتتميز بهذين العنصرين الأساسيين وهما: المكان المخصص للدرس، والمنزل المخصص للسكن وذلك في وحدة معمارية وإدارية واحدة. وكان المدرسون يتخيرون من بين كبار المدرسين في العراق والشام ومصر وغيرها من البلاد الإسلامية، مما انتهت إليهم رئاسة العلم⁽¹⁾.

وتأسيسا على ما تقدم يمكن لنا أن نتبنى وجهة نظر معينة تجاه "بيت الحكمة"، وهي أن هذا البيت كان عبارة عن مكتبة ومركز للترجمة فقط، وأن الفضل الأكبر له يرجع إلى أنه كان أكبر حلقة وصل في العالم الإسلامي، أوجدت لحمة التواصل بين علوم الأمم الأخرى والعلوم العربية الإسلامية فيما بعد، وذلك من خلال حركة الترجمة والنقل والتي تمت في بيت الحكمة على أكمل ما يكون. والتي تعتبر أيضا أكبر جسر ثقافي عرفته الأمة العربية الإسلامية في ذلك العصر. فكان بيت الحكمة الشهير أقرب إلى معهد للدراسات المتقدمة المتخصصة في ترجمة العلم اليوناني والفلسفة اليونانية⁽²⁾. وغيرها من علوم ومعارف هندية وفارسية. وبواسطة بيت الحكمة حفظ للإنسانية كثير من تراث الاغريق الذي ضاعت أصوله، ولم يجد العالم غير للترجمات العربية وسيلة للوصول إلى هذا التراث⁽³⁾.

(1) راجع د. صالح أحمد العلي وآخرون، العراق في التاريخ ص 500-501، 505، 515

(2) نيقولا ريشر ، تطور المنطق العربي ، ص 140-141 .

(3) د. أحمد شلبي ، تاريخ التربية الإسلامية ، ص 355 - 356 .

ولقد ظل بيت الحكمة مزدهراً في عهد المأمون الخليفة العالم الذي كان يهب العلم وقته ورعايته، كما يهب العلماء عطفه وعنايته. أما المعتصم فقد أهمل شأن هذا البيت العظيم، ثم توالى الأحداث التي زادت من الإقلال من شأنه، ولكنه ظل يقاوم إلى أن داهم التتار بغداد، وقتل "هولاكو" المستعصم آخر الخلفاء العباسيين، فانتهى مع الأسف هذا المعهد العظيم واندثرت خزانة الكتب وعفيت آثارها⁽¹⁾. ولكن ظل تأثير بيت الحكمة ملموساً عبر العصور المختلفة، وحتى يومنا هذا باعتباره "الكيان" الذي عمل على التواصل بين المسلمين والآخر في المجال العلمي إبان بداية النهضة العلمية الإسلامية .

(1) د. عبد الحليم منتصر ، مرجع سابق ص 59 - 60 .

الفصل الثالث

**منهج الحوار والجدل الإسلامي
وأثره في الحركة العلمية
والتحاور مع الآخر**

استهلال :

بلغت الحركة العلمية المزدهرة ذروتها في العصر العباسي الثاني. وقد اتخذت هذه الحركة عدة صور مميزة لها من نقل، وترجمة، وتنقيح، وتعليم، وتأليف، وابتكار. وكان من ابرز صورها أيضاً انتشار مجالس التعليم في معظم أرجاء العالم الإسلامي. وقد انتعشت في هذه المجالس حلقات الحوار والجدل التي أصبحت سمة العصر كله، بل وطبعت النتاج الفكري لهذه الفترة بطابع عقلاني شديد العقلانية.

إذن علينا قبل أن نفصل القول في هذا الجانب أن نبحث عن وجود الحوار والجدل والمناظرات والنقاش العلمي داخل المجالس العلمية بخاصة، والمجتمع العلمي الإسلامي بعامة في هذه الفترة.

فهل شهد المجتمع العلمي الإسلامي وجود هذا النوع من النشاط العلمي المتمثل في الحوار و الجدل والمناظرات، وإذا وجد فينبغي علينا أن نبحث عن الأسس التي قام عليها، والمؤثرات الخارجية (الآخر) والداخلية في قيامه والعلوم التي اختص بها.

كل هذه الأمور تفرض علينا أن نناقش الفكرة ذاتها بصورة تحليلية نقدية تبرز عناصرها، وتبين شبكة العلاقات بينها، وفي الوقت نفسه تكشف عن دينامياتها وأثرها في إبراز دور (الآخر) في هذه الحركة، مؤثراً أو متأثراً.

مقدمة:

يربط ابن خلدون معنى الجدل بالمناظرة لما لها من آداب يجب معرفتها والالتزام بها من قبل المتجادلين، فيقول: "الجدل هو معرفة آداب المناظرة التي تجرى بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم"⁽¹⁾. وهو يذكر أن سبب وضع شروط ومبادئ معينة للمناظرة هو أنه "لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعاً، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يُرسل عنانه في الاحتجاج ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظرين عند حدودها في الرد والقبول"⁽²⁾. وهذه الأحكام تتضمن ما يلي:⁽³⁾

1- حال المُستدل والمُجيب، وكيف يكون الأول مستدلاً، والثاني معترضاً مبيناً محل اعتراضه أو معارضته.

2- متى يجب على المستدل السكوت ومتى يجب على الخصم الكلام والاستدلال. وينتهي ابن خلدون من ذلك إلى تعريف عام للجدل أو المناظرة بالإضافة إلى تحديده لنوعين منها، نوع خاص بالإدلة الشرعية ونوع آخر خاص بأى علم من العلوم، فيقرر⁽⁴⁾ أن الجدل هو معرفة بالقواعد من الحدود، والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ

(1) ابن خلدون، المقدمة، طبعة المكتبة التجارية بمصر، بدون تاريخ، ص 457.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(4) المرجع السابق، نفس الصفحة.

رأى وهدمه سواء كان ذلك الرأى من الفقه أو غيره، وهى
طريقتان: طريقة البزدوى وهى خاصة بالأدلة الشرعية من النص
والإجماع والاستدلال، وطريقة الغميدى وهى عامة فى كل دليل يُستدل به
من أى علم كان.

وإذا تطرقنا إلى أشهر تعريفات علم الكلام، ومن بينها تعريف
الفارابى، وابن خلدون، نجد أن معنى الكلام يتضمن ضمناً الجدل
والمناظرة، وإن كان فى دائرة المسائل الاعتقادية فقط. يقول الفارابى:
علم الكلام هو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال
المحدودة التى صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها
بالأقوال⁽¹⁾.

ويقول ابن خلدون: هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية
بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب
السلف وأهل السنة⁽²⁾.

أما الشهرستانى فنجده يرادف بين الكلام والجدل والمناظرة، وهو
ما يذكره الدكتور أبو ريده⁽³⁾: من إن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً
فى عهد المأمون. وكثيراً ما نصادف لفظ كلام بمعنى ناظر أو جادل.
ويأخذ دى بور برأى الشهرستانى، ويرادف معه بين لفظى الكلام

(1) الفارابى، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة
1968، ص 131.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص 458.

(3) د. محمد عبد الهادى أبو ريده، هامش ص 95 من ترجمته لكتاب دى بور المذكور
فى الهامش التالى

والجدل بقوله: وأحسن عبارة ندل بها على الكلام هي Theologische Dialektika (= الجدل في المسائل الإعتقادية) أو Dialektik (= الجدل) فقط، وسنترجم فيما يلي لفظ متكلمين بلفظ Dialektiker⁽¹⁾. أى مجادل وفى سبيل تأكيد على ذلك يرجع دى بور نشأة علم الكلام برمته إلى أصول منطقية أو جدلية استخدمها المتكلمون فى تفسير الاعتقادات، فيقول⁽²⁾: وكانت الأقوال التى تصاغ كتابة أو شفاهة على نمط منطقى أو جدلى تسمى عند العرب فى الجملة، وخصوصاً فى معالجة المسائل الاعتقادية "كلاماً"، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون "متكلمين". وقد انتقل لفظ الكلام من استعماله فى الدلالة على مقالة مفردة إلى استعماله فى الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولاً ومقدمات.

ومفاد الرأى السابق أن ظهور علم الكلام كان سبباً قوياً ومباشراً فى انتشار مجالس الحوار والجدل والمناظرات فى المجتمع العلمى الإسلامى بحيث أصبح الفهم العام للمناظرة يشير إلى أنها عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين من النظر لتحويل الأفكار إلى أشخاص، والمعانى المجردة إلى تجارب حية. ومن ثم تتحول المناظرة الخاصة إلى العامة حتى يشارك فيها الجمهور: فالموضوعات العلمية هى فى حقيقتها معارك ثقافية، والمعارك الثقافية

(1) دى بور، تاريخ الفلسفة فى الاسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده، دار النهضة العربية، الطبعة الخامسة، ص 96.

(2) نفس المرجع، ص 95.

فى حقيقتها مواقف حضارية، ولا يستطيع تدوين ذلك إلا العلماء المتقنون الذين يجمعون بين علم الخاصة وثقافة العامة⁽¹⁾.

لكن ما طبيعة المناظرات، وما الذى أدت إليه من نتائج، إيجابية كانت أم سلبية، على المجتمع الإسلامى بصفة عامة، والمجتمع العلمى بصفة خاصة؟

1- بدايات الحوار والجدل، وأثر الآخر فيها :

فتح المسلمون بلاداً ذات ثقافات عريقة، مثل فارس والشام ومصر، وكان الفرس يؤمنون بالزرادشتية، والمناوية، والمزدكية، وانتشرت اليهودية والمسيحية فى الشام ومصر (وكانتا من أملاك البيزنطيين المسيحيين)، وعندما أحست هذه الشعوب المغلوبة بعجزها عن مقاومة جيوش المسلمين، انبرى متقفوها ليشنوا حملة ثقافية مضادة على العقيدة الإسلامية للتشكيك فيها مستهدفين إضعاف الروح الإسلامية، وتفتيت وحدة المسلمين، ولما كانت الفلسفة اليونانية وأساليب المنطق اليونانى قد ذاعت وانتشرت فى هذه المنطقة قبل ظهور الإسلام، لهذا فقد كان على اليهودى أن يواجه قضاياها فى مرحلة مبكرة، ولم يلبث أن تأثر بها، وكان ذلك واضحاً فى التفسير الرمزى للتوراة على يد فيلون السكندرى. ثم جاءت المسيحية وظهرت حركة علماء الكلام المسيحى (كليمان وأوريجين)، وتسليح

(1) د. حسن حنفى، هموم الفكر والوطن، التراث والحداثة، دار قباء، القاهرة، الطبعة الثانية 1998، ص 107.

هؤلاء المدافعون عن الدين بالمنطق اليوناني وبالفلسفة اليونانية، لاسيما بالأفلاطونية المحدثّة، وظهر الجدل بينهم حول الله وصفاته، والنبوة، والوحي، وحرية الإرادة أو عبادة الأيقونة، والثالوث الأقدس، وسر التجسد، وطبيعة المسيح، وانقسم المسيحيون بصدّد هذه المسائل إلى يعاقبة، ونساطرة، وملكانيين. وحينما احتك المسلمون بالمسيحيين الذين كانوا يعيشون بين ظهرانهم وبأصحاب المقالات الملحدين والزنادقة والثنوية. اضطروا إلى التسلح بالفلسفة وبالمنطق الأرسطي لمواجهة هؤلاء الخصوم الذين حذقوا فن الجدل الديني، فكان هذا سبباً كافياً لنشأة علم الكلام⁽¹⁾.

إنّ فالبدايات الأولى "للحوار" أو "الجدل" ترجع إلى العصر الأول للإسلام عندما أثار أعداء الدين الجديد، خاصة اليهود، بعض المشكلات مثل مشكلة القضاء والقدر والجبر والاختيار، وحرية الإرادة الإنسانية .. وكان اليهود - وهم على خلاف مع المسلمين - على دراية بالمنطق الأرسطي، الأمر الذي مكنهم من إتقان فن الحوار والجذب. وأمام هذا الوضع لم يجد المفكرون المسلمون إلا أن يتعلموا المنطق الأرسطي الرد على الخصوم بنفس منطقهم⁽²⁾.

واتخذ الجدل صورته النهائية عند المعتزلة. فلقد طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين تُرجمت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج علم الكلام وأفردها فناً من فنون العلم وسمتها باسم الكلام، إما

(1) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،... ص 221 - 222.

(2) أنظر ، مقال : مقدمة في علم الحوار العربي بجريدة الأهرام ، 2002/12/20.

لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسُمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان⁽¹⁾.

ومن المعروف أن المعتزلة قد سموا بأصحاب الزرعة العقلية في الإسلام لتفسيرهم معظم مسائل العقيدة بالعقل، الأمر الذي أوجب عليهم الدخول في نقاش، وجدل، ومناظرات مع أصحاب الطوائف التي رفضت مذهبهم العقلي، لاسيما أهل السنة والجماعة، على ما يذكر الشهرستاني⁽²⁾ من أنه كان بين المعتزلة والسلف في كل زمان اختلافات في الصفات، وكان السلف يناظرونهم عليها لاعلى قانون كلامي، بل على قول إقناعي مُستمد من الكتاب والسنة، ويسمون الصفاتية، فمن مثبت صفات الباري تعالى معاني قائمة بذاته، ومن مشبه صفاته بصفات الخلق، كلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة، ويناضلون المعتزلة في قدم الكلام على قول ظاهر. وكان عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبو العباس القلانسي، والحارث المحاسبي أشبههم اتقاناً وأمتهم كلاماً.

وإذا كان فن الحوار والجدل والمناظرة قد تأثر بالمنطق اليوناني، وانتشرت المناظرات في العالم الإسلامي بصورتها التي عُرِفَتْ بها، وهي أن تعقد بين متناظرين يعرض كل منهما آراءه وحججه على

(1) الشهرستاني، الملل والنحل بهامش كتاب الفصل في الملل والنحل لابن حزم، المطبعة الأدبية، القاهرة 1317 هـ، ص 32 - 33.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ص 36.

الطرف الآخر، وتنتهى بترجيح آراء أحدهما فى مجلس خاص أو عام، فإننا نرجح أن هذه الصورة لم تتأثر فقط بالمنطق والمحاورات اليونانية، بل تعتبر أيضاً صورة متطورة لما عرفته شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام من مناظرات كانت تدار بين المذاهب، ومن أمثلتها ما أورده الشهرستانى فى الملل والنحل من مناظرات، ومحاورات جرت بين الصابئة والحنفاء فى المفاضلة بين الروحاني المحض وبين البشرية النبوية⁽¹⁾. ويبين التحليل الداخلى لنصوص هذه المناظرات أنها قامت على نفس الأسس التى قامت عليها مناظرات المجتمع الإسلامى فيما بعد، من حيث حال المستدل، والمجيب كما ذكر ابن خلدون فيما سبق. ويتضح ذلك بصورة جلية من الوقوف على مقتطفات من هذه المناظرات.

قالت الصابئة: الروحانيات أبدعت إبداعاً لامن شىء لامادة ولاهيولى، وهى كلها جوهر واحد سنخ، وجواهرها أنوار محضة لاظلام فيها، وهى من شدة ضيائها لايدركها الحس ولاينالها البصر.. والمادة والهيولى سنخ الشر ومنبع الفساد، فالمركب منها ومن الصورة كيف يكون كمحض الصورة والظلام؟ كيف يساوى النور والمحتاج إلى الازدواج والمضطر فى هوة الاختلاف، كيف يرقى إلى الدرجة المستغنى عنها؟

أجابت الحنفاء: بم عرفتم معاشر الصابئة وجود هذه الروحانيات والحس، ما دلكم عليه والدليل ما أرشدكم إليه؟

(1) الشهرستانى، الملل والنحل، ص 98.

قالوا: عرفنا وجودها وتعرفنا أحوالها من عاذيمون وهرمس
وشيث وأدريس عليهما السلام.

قالت الحنفاء: فقد ناقضتم وضع مذهبكم فإن غرضكم في
ترجيح الروحاني على الجسماني نفى المتوسط البشري فصار نفكم
إثباتاً، وعاد إنكاركم إقراراً⁽¹⁾.

2- مجالس الحوار والمناظرات في العالم الإسلامي:

أما في العصر الإسلامي فقد انتشرت مجالس الحوار والمناظرات
بصورة كبيرة، وخاصة مع بداية القرن الثالث الهجري الذي يعد بمثابة
لبداية الحقيقية للنهضة العلمية التي عاشتها الأمة الإسلامية.

فكانت مجالس المناظرات إحدى صور الحركة العلمية المزدهرة
والتي تمثلت في نوعين من الدراسة، وما يتعلق بها من علوم فرعية،
نوع ديني يرتبط بدراسة القرآن والحديث والفقه، ونوع دنيوي يرتبط
بدراسة الطب وما يتعلق به. ولكل نوع منهج خاص في البحث وإن أثر
كل منهما في الآخر⁽²⁾ فقد اعتمد البحث في العلوم النقلية على الرواية
وصحة السند، في حين اعتمد منهج العلوم العقلية كالطب والطبيعة
والرياضيات على معقوليّة الحقائق واختبارها عن طريق المنطق أو
التجربة العملية⁽³⁾. وبطبيعة الحال، كان لكل نوع حواراته ومناظراته

(1) انظر بقية تفاصيل هذه المناظرات في الملل والنحل، من ص 99: ص 142.

(2) أحمد أمين، ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة 1962، ص 12.

(3) نفس المرجع، ص 16.

الخاصة به.

ومن الأسباب الأخرى التي ساعدت على إشعال جذوة الحوارات والمناظرات في ذلك الوقت، تشجيع خلفاء بنى العباس، لاسيما المأمون (198 - 218 هـ/ 813 - 833 م) الذي اشتهر بشغفه وحبّه للعلم ورعايته لأهله، وليس أدل على ذلك من قوله " قد يُسمى بعض الناس الشيء علماً وليس بعلم.. ولو قلت إن العلم لا يُدرك غوره ولا يُسبر قعره، ولا تبلغ غايته، ولا يستقصى أصنافه، ولا يضبط آخره، فالأمر على ما قلت، فإذا فعلتم ذلك كان عدلاً وقولاً صدقاً"(1).

هذا إلى جانب تشجيع معظم الوزراء والأمراء، والولاة، وإغداقهم الأموال والهيئات على العلماء. فانتشرت المناظرات في هذا العصر تبعاً للشغف العلمي وطمعاً في عطايا الخلفاء والأمراء؛ وإذا كان الخلفاء والأمراء يساهمون في المناقشات ويشاركون في الرأي، فإن العلماء قد استعدوا للمناظرة وتسلّحوا لها رغبة في الشهرة والخطوة.

وإذا كان ما سبق يمثل أهم الأسباب التي أدت إلى انتشار وازدهار مجالس الحوار والمناظرات في المجتمع الإسلامي، فإن من أهم آثارها الإيجابية أنها كانت سبباً كبيراً من أسباب الرقي العلمي؛ إذ إنها قد حفّزت العلماء للبحث، فكانوا يطيلون النظر ويُعدّون العدة الطويلة لمثل هذه المواقف(2) الأمر الذي انعكس على الحركة العلمية إجمالاً إلى الدرجة التي يمكن أن تزعم معها أن هناك علاقة طردية بين ازدهار

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، ص 557.

(2) أحمد أمين، ظهر الاسلام، ص 54.

العلوم، وبين كثرة ونشاط المناظرات ومجالس الجدل، فكلما نشطت حركة العلوم وراجت في المجتمع، كلما كثرت مجالس الحوار والمناظرات التي يتبارى فيها العلماء.

ومما لا شك فيه أن هذه الحوارات والمناظرات قد تنوعت تبعاً لتنوع العلوم، فشهد المجتمع العلمي الإسلامي حوارات ومناظرات فقهية، ومناظرات علمية، ومناظرات أدبية، ومناظرات طبية ... الخ. وجدير بالذكر أن المناظرات كانت تدار بأسلوب معين قلما يخرج المتناظرون عن قواعده، فإذا حدث وخرج أحد المتناظرين عن أدب المناظرة قبل برد ممن تُعقد المناظرة بحضرته، كأن يكون الخليفة؛ أو أحد الوزراء، أو عالم جليل يوثق في علمه.

ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما روى عن بشر المريسي حيث قال⁽¹⁾: حضرت مجلس عبد الله المأمون أنا وثمانية ومحمد بن أبي العباس، وعلى بن الهيثم، فتناظروا في التشيع، فنصر محمد بن أبي العباس الإمامة (الإمامية)، ونصر على بن الهيثم الزيدية، وجرى الكلام بينهما إلى أن قال محمد لعلي: يا نبطي ما أنت والكلام! فقال المأمون: الشتم عى والبذاءة لؤم، إنا قد أبحنا الكلام، وأظهرنا المقالات، فمن قال بالحق حمدنا، ومن جهل ذلك وقفناه، ومن جهل الأمرين حكمنا فيه بما يجب فاجعلا بينكما أصلاً، فإن الكلام فروع فإذا افترعتم شيئاً رجعتُم إلى الأصول. قال: فإتينا نقول: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمد عبده ورسوله، وذكرنا الفرائض والشرائع في الإسلام،

(1) تاريخ الطبري 205/5 بتصرف.

وتناظرا بعد ذلك.

وعن طبيعة مجلس الحوار نفسه يحدثنا يحيى بن أكثم (قاضي البصرة من قبل المأمون) أن المأمون كان يجلس تـمناظرة في الفقه يوم الثلاثاء، فإذا حضر الفقهاء ومن يناظره من سائر أهل المقالات، أدخلوا حجرة مفروشة، وقيل لهم: انزعوا أخفافكم، ثم أحضرت الموائد، وقيل لهم: أصيبوا من الطعام والشراب وجددوا الوضوء، ومن خـفه ضيق فلينزع، ومن ثقلت عليه قلنسوته فليضعها، فإذا فرغوا أتوا بالمجامرة فبخروا وطيبوا، ثم خرجوا، فاستدناهم حتى يدنوا منه، ويناظـرهم أحسن مناظرة، وأنصتـها وأبعدها من مناظرة المتجرين. فلا يزالون كذلك إلى أن تزول الشمس، ثم تنصب الموائد الثانية فيطعمون وينصرفون (1).

وهذا النص يوضح أن مناظرات المأمون (المحب للعلم وأهله) قد اتسمت باحترام وتبجيل العلماء، وإكرام منازلهم، فضلاً عن مناظرته إياهم بدون أدنى علو أو تكبر.

وكان الواثق بالله محباً للنظر أيضاً مكرماً لأهله، مبغضاً للتقليد وأهله، محباً للإشراف على علوم الناس وأرائهم ممن تقدم وتأخر من الفلاسفة وغيرهم من الشرعيين، فحضر ذات يوم جماعة من الفلاسفة والمتطبيين، فجرى بحضرته أنواع من علومهم في الطبيعيات وما بعد ذلك من الإلهيات، فقال لهم الواثق: قد أحببت أن أعلم كيفية إدراك معرفة الطب وماخذ أصوله، أذلك من الحس أم من القياس والسنة؟ أم

(1) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، طـ الأولى بيروت 1965، جـ3، ص 432.

يدرك بأوائل العقل، أم علم ذلك وطريقه يعلم عندكم من جهة السمع كما يذهب إليه جماعة من أهل الشريعة؟ وقد كان ابن بختيشوع، وابن ماسويه، وميخائيل. فيمن حضر، وقيل إن حنيناً بن اسحاق وسلمويه كانوا فيمن حضر في هذا المجلس أيضاً⁽¹⁾.

وغنى عن البيان ان هذه الأسماء كانت تمثل أقطاب الطب آنذاك، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن مجالس المناظرات - وخاصة التي كانت تعقد في حضرة الخلفاء والوزراء - كانت تدار بين أئمة العلماء في التخصصات (الفروع) المختلفة.

وما نلاحظه أيضاً أن أغلب مجالس الحوار والمناظرات كانت تنتهى بتصنيف كتب تتضمن تفاصيل ما ورد فيها من حوار علمي، وذلك لينتفع بهذه الكتب من لم يحضر المناظرة. ومن ذلك ما قاله الواثق بالله لحنين بعد انتهاء المناظرة المشار إليها: أحسنت فيما ذكرت من هذه الآلات، فصنف لي كتاباً تذكر فيه جميع ما يحتاج إلى معرفته من ذلك، فصنف له كتاباً جعله ثلاث مقالات، يذكر فيه الفرق بين الغذاء والدواء المسهل وآلات الجسد.

وقد ذكر أيضاً أن الواثق سأل حنيناً في هذا المجلس وفي غيره عن مسائل كثيرة، وأن حنيناً أجاب عن ذلك، وصنف في كل ذلك كتاباً ترجمه بكتاب "المسائل الطبيعية" يذكر فيه أنواعاً من العلوم⁽²⁾.

ومن المناظرات ما كانت تعقد لامتحان أحد العلماء في علمه في

(1) المسعودي، مروج الذهب 489/3.

(2) د. ماهر عبد القادر محمد، حنين بن اسحاق...، ص 52.

مناسبات خاصة، ومن أمثلة هذا النوع ما روى عن صاحب بن عباد أنه عرض له مرض صعب، فأمر عضد الدولة بجمع الأطباء البغداديين وشاورهم فيمن يصلح أن ينفذ إليه، فأشار الجميع - على سبيل الإبعاد له من بينهم وحسداً على تقدمه - إلى جبرائيل بن بختيشوع. فاستدعاه عضد الدولة. وقد أعد عنده أهل العلم من أصناف العلوم، ورتب لمناظرته إنساناً من أهل الرى، فقرأ طرفاً من الطب، وسأل جبرائيل عن أشياء من أمر النبض، فبدأ (جبرائيل) وشرح أكثر مما تحتمله المسألة، وعلل تعليقات لم يكن في الجماعة من سمع بها، وأورد شكوكاً ملاحاً وحلها، فلم يكن في الحضور إلا أكرمه وعظمه. وخلع عليه صاحب خلعاً حسنة، وسأله أن يعمل له كُنَاشاً يختص بذكر الأمراض التي تعرض من الرأس إلى القدم ولا يخلط بها غيرها. فعمل كُنَاشه الصغير وهو مقصور على ذكر الأمراض العارضة من الرأس إلى القدم حسبما أمره صاحب به. وحمله إليه، فحسن موقعه عنده ووصله بشيء قيمته ألف دينار. وكان يقول دائماً: "صنفت مائتي ورقة أخذت عنسها ألف دينار"⁽¹⁾.

وقد كانت مجالس الحوار والمناظرات علامة على أن العلم قد بلغ ببعض العلماء حداً إلى الدرجة التي معها كان يناظر، ويجادل لأفراداً واحداً، بل مجمعة من الأفراد قد يصل عددهم إلى عشرة. فمن أخبار جبرائيل أنه اجتمع في بعض الأوقات مع عشرة أطباء من أهل زمانه، وفيهم داوود بن سرافيون وتحادثوا طويلاً وجرى حديث شرب الماء عند الانتباه من النوم فقال داوود بن سرافيون: ما في الدنيا أحقق ممن

(1) ابن ابى أصيبعة، عيون الأنباء ص 211 - 212 بتصرف.

يشرب الماء عند الانتباه من نومه. فقال جبرائيل: أحرق منه من يتضرر نار على كبده فلا يطفئها. فقال غلام: فكأنك تطلق شرب الماء عند الانتباه من النوم. فقال له جبرائيل: أما محرور المعدة ومن أكل طعاما مالحا، فأطلقه له، وأمنع مرطوبى المعدة، وأصحاب البلغم المالح فإن فى منعهم شفاء لما يجدونه، فقال الحدث: وقد بقيت الآن واحدة، وهى أن يكون العطشان يفهم من الطب مثل فهمك فيعرف عطشه من مرارة أو من بلغم مالح، فضحك جبرائيل، وقال متى عطشت ليلاً فأبرز رجلك من دثارك، فاصبر قليلاً، فإن تزيد عطشك فهو من حرارة أو من طعام تحتاج إلى شرب الماء عليه، فاشرب، وإن نقص عطشك، فامسك عن شرب الماء، فإنه بلغم مالح⁽¹⁾.

ومن المناظرات ما كانت تنعقد على فترات قد تطول، وقد تقصر حتى يتغلب أحد المتناظرين على الآخر. ومن أمثلة هذا النوع ما جاء فى كتاب أعلام النبوة لأبى حاتم الرازى؛ إذ تضمن فصولاً فى ذكر ما جرى بينه، وبين الرازى الطبيب الذى ناظره فى أمر النبوة عند اجتماعهما فى مجلس بالرّى تارة بعد تارة، حيث رد الأول على الثانى قوله بقديم الخمسة: البارى، والنفس، والهيولى، والمكان، والزمان، وقوله إن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا النظر والبحث عن الأصول، وطعنه فيما أتى من الروايات أن الجدل فى الدين والمرآء فيه كفر، ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر فى التباس، ولا تتفكروا فى الله وتفكروا فى خلقه، والقدر سرّ الله فلا تخوضوا فيه،

(1) القفطى، الأخبار، ص 101.

وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق، وغير ذلك من أشباهه وما شاهده من الاختلاف بين قوم كل نبي مما احتج به على دفع النبوة (1).

ونورد فيما يلي أجزاء من المناظرات بين الرازيين لما فيها من أمور مهمة ينبغي الوقوف عليها.

قال أبو حاتم الرازي: وفيما جرى بيني وبين الملحد أنه ناظرني في أمر النبوة وأورد كلاماً نحو ما رسمه في كتابه الذي ذكرناه. فقال: من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم، وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلة لهم، وأحوج الناس إليهم؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك، ويُسلى بعضهم على بعض، ويؤكد بينهم العداوات، ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس!

قلت: كيف يجوز عندك في حكمته أن يفعل؟

قال: الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يُلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم، وآجلهم، ولا يفضل بعضهم على بعض، فلا يكون بينهم تنازع، ولا اختلاف فيهلكوا. وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض فتُصدّق كل فرقة إمامها وتكذب غيره، ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجاذبات. وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى.

قلت: ألسنت تزعم أن الباريء جلّ جلاله حكيم رحيم؟

(1) المناظرات بين الرازيين، ضمن رسائل فلسفية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة 1982، ص 293.

قال: نعم.

قلت: فهل ترى الحكيم فعل بخلقه هذا الذي تزعم أنه أولى بحكمته ورحمته، وهل احتاط لهم فألهم الجميع ذلك وجعل هذه الهبة عامة ليستغنى الناس بعضهم عن بعض وترتفع عنهم الحاجة؛ إذا كان ذلك أولى بحكمته ورحمته؟

قال: نعم.

قلت: أوجدنى حقيقة ما تدعى! فإننا لانرى فى العالم إلا إماماً ومأموماً، وعالماً ومتعلماً فى جميع الملل والأديان والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب الفلسفة التى هى أصل مقالاتك، ولانرى الناس يستغنى بعضهم عن بعض بل كلهم محتاجون بعضهم إلى بعض غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمة والعلماء، لم يُلهموا ما ادعيت من منافعهم، ومضارهم فى أمر العاجل والآجل، بل أخرجوا إلى علماء يتعلمون منهم، وأئمة يقتدون بهم، وراضة يرضونهم. وهذا عيان لا يقدر على دفعه إلا مباغت ظاهر البهت والعناد، وأنت مع ذلك تدعى أنك قد خصصت بهذه العلوم التى تدعيها من الفلسفة، وأن غيرك قد حُرِم ذلك وأُحِجَ إليك، وأوجبت عليهم التعلم منك والافتداء بك.

قال: لم أخص بها أنا دون غيرى، ولكنى طلبتها وتوانوا فيها. وإنما حُرِموا ذلك لإضرابهم عن النظر، لالقص فيهم. والدليل على ذلك أن أحدهم يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرفه فى هذه الأمور ويهتدى بحيلته إلى أشياء تدق عن فهم كثير منا. وذلك لأنه صرف همته إلى ذلك. ولو صرف همته إلى ما صرفت أنا إليه وطلب ما لبت، لأدرك

ما أدركت.

قلت: فهل يستوى الناس فى العقل والهمة والفتنة أم لا؟

قال: لو اجتهدوا واشتغلوا بما يُعنيهم لاستوتوا فى الهمم والعقول.

لابد لنا وأن نتساءل الآن عن البعد المعرفى الكامن فى هذه المناظرات. وعن الاستنتاجات التى يمكن أن نتوصل إليها من خلال تحليلها ونقدها. ولابد لنا أيضاً أن نشير إلى أن أبعاد التحليل الداخلى تكشف لنا عن بعض الأمور المهمة التى لابد من استنتاجها إيجاباً أو سلباً فيما يتعلق بحركة الحوار والمناظرات معرفياً ومنطقياً، وهو ما يمكن أن نشير إليه فى القضايا التالية:

1- الخروج عن أدب الحوار والمناظرة، حيث وصف أبو حاتم الرازى، الرازى الطبيب بالإلحاد.

ومثل هذه التعدييات تعد من قبيل سلبيات فن الحوار والجدل والمناظرة.

2- يتبين من المناظرات اختلاف بعض الناس فى فهم بعض قضايا الدين، ويلجأ أصحاب النظر فى الكتب منهم إلى تفسيرات قد تكون مقبولة على الأقل بالنسبة لهم، ولمن يشايعونهم، وغير مقبولة عند خصومهم.

3- لا يقتصر تحصيل العلم على أناس دون غيرهم، فأى إنسان يستطيع أن يطلب العلم ويفهمه؛ إذا صرف همه إليه، ولم يتوان فى تحصيله. ولا يعنى وجود فئة متعلمة دون أخرى إلا إضراب الفئة الثانية عن النظر، لا لنقص فيهم.

4- يفهم من كلام الرازى الطبيب أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين

الناس كما قال أفلاطون في العصر اليوناني. فلو اجتهدوا واشتغلوا بما يُعنيهم لاستووا في الهمم والعقول.

ومما لا شك فيه أن مثل هذه النماذج لم تكن وحدها التي وُجدت آنذاك، بل لابد وأن المناظرات ومجالس الجدل قد تنوعت تبعاً لتنوع العلوم المزدهرة في ذلك الوقت.

ويمكننا أن نتعرف على طبيعة مجالس مناظرات أخرى خاصة بعلوم أخرى - خلافاً لما سبق -، ونقصد بها مجالس المناظرات الفلسفية والمنطقية، خاصة وأن الفلسفة والمنطق من بين علوم (الآخر) الوافد إلى العالم الإسلامي، أو (الأنا)، وذلك فيما يلي:

من أمثلة هذا النوع من المناظرات ما دار بين ابن أسيد وثابت بن قرة. فقد ناظر أبو موسى عيسى بن أسيد، أبا الحسن ثابت بن قرة الحراني في عدة مسائل منها: أمر النفوس أهي متناهية أم لا...؟ وعلم الله بالكلييات دون الجزئيات. وسأله أبو الحسن (ثابت بن قرة) عن أن من الأنواع متناهية وأن منها ما كان في مرتبة واحدة تحت جنس واحد فليس يتقدم بعضها بعضاً في الطبع، ولا يحتاج بعضها إلى بعض. وسأله أيضاً عن قضية يستعملها كثير من جلة المفسرين وهي أن ما لانهاية له لا يكون أكثر مما لانهاية له. وسأل ابن أسيد عن التمييز بين الفصل الذاتي والنوع فإنه مشكل يغلط فيه كثير من الناس. وسأله أن يعطيه العلامة في ذلك، فأعطاه جملة خفيفة، وقال: إن الفصل في أكثر الأمر يكون اسمه اسم الكيفية والنوع، فاسمه مشتق من اسم الكيفية التي هي الفصل، والفرق بين المشتق، وما اشتق منه. وذكر أبو الحسن أنه

لا يرى أن العدد ليس له وجود في الأشياء كسائر الأعراض، ولا هو حال محمولة في المعدود، بل إنما هو أمر يُحفظ في النفس كما ذكر أيضاً أن هذه سبيل كل الإضافات التي تقع في الكمية مثل النصف والضعف وغيرهما من النسب، والعظم، والصغر، والمساوي، والأطول، والأقصر، وإنها أشياء تحدث في النفس عند مقايستها بين المقادير.

وسأل ابن أسيد عما اختلف فيه من عدد المقولات وهل يرى أنها عشر - كما قال أرسطوطاليس - أو أكثر من ذلك أو أقل؟.. وقال وجدنا أبا الحسن لا يرى الرأي المشهور في عدة أنواع الكمية وأنها سبعة، بل يميل إلى أن ها هنا أنواعاً كثيرة للكمية توجد في أشياء مختلفة، وذكر أن ما توصف به الكيفية من أنها أشد أو أضعف أو مساوية، ضرب من ضروب الكمية. قال ابن أسيد: فطال الكلام في ذلك، واختلفت بيني وبين أبي الحسن مناظرة فيها جوابات كثيرة، واستقر آخرها على أن قال أبو الحسن: إني ما أوجبت في الأشياء أن تكون معدودة ويكون لها عدد سواها إلا متى كانت متباينة، منحازاً بعضها عن بعض⁽¹⁾.

يتبين من هذه المناظرة الفلسفية أنه من كان يتصدى لمثل هذا النوع من المناظرات لابد أن يكون حاذقاً في فنون الفلسفة، حكيماً يمسك بناصية معظم العلوم والمعارف التي كانت تتدرج تحت عباءة أم العلوم.

(1) انظر تفاصيل هذه المناظرة في مجلة تاريخ العلوم العربية والإسلامية، الصادرة عن معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بألمانيا، المجلد الحادي عشر 1997، ص 154

ونحن نعلم أن ثابتاً بن قرّة لم يكن في زمانه من يماثله في صناعة الطب ولا في غيره من جميع أجزاء الفلسفة والتنجيم والهيئة والحساب والهندسة. وكان عيسى بن أسيد تلميذ ثابت بن قرّة، وعنه أخذ، وبه برع في فنونه⁽¹⁾ إلى درجة أنه ناظره وجادله! وكل ذلك يبين مدى تأثير علوم الآخر في العالم الإسلامي.

يتضح مما سبق أن مجالس المناظرات والجدل قد لعبت دوراً هاماً في إيجاد علماء وعلوم متنافسة بصورة خاصة بتلك المجالس. لكن لم يقتصر الأمر على مجالس الحوار والمناظرات فقط، حيث لعبت مراكز الثقافة التي انتشرت في المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، والتي جذبت إليها رجال العلم والأدب، لعبت دوراً آخر في إيجاد العلماء والعلوم المتنافسة، والتي كانت تمثل مدناً ومراكز بعينها داخل المجتمع العلمي الإسلامي ككل.

ففي مركز أصبهان أو الرّى كان بلاط بني بويه هناك كعبة يؤمها العلماء، ورجال الأدب الذين ينافسون نظراءهم في البلاط الساماني في بخارى مطلع نجوم أدباء الأرض، وموسم فضلاء الدهر. ذكر أبو جعفر الموسوي أن والده أبو الحسن اتخذ دعوة ببخارى في أيام الأمير نصر الثاني بن أحمد (301-330 هـ/913-941 م) جمع فيها أفاضل غربائها من العلماء والأدباء.. وأقبل بعضهم على بعض يتجانبون أهداب المذاكرة، ويتهادون ريحان المحاضرة. وقد تمتع بلاط السلطان محمود الغزنوي في غزنة بشهرة واسعة، ونقل كثيراً من المؤلفات إلى

(1) القفطي، الأخبار، ص 164.

غزنة، كما كان من أكثر السلاطين ميلاً إلى الأدب - على الرغم من إساءته لرجاله-. ومن أخباره أنه كاتب بلاط خوارزم قائلًا: قد علمت أن ببلاط خوارزم شاه كثير من العلماء الذين نبغ كل منهم في فنه مثل فلان وفلان، وعليك أن ترسلهم إلى بلاطى ليكون لهم شرف المثل بين يدي، ونقوى على الاستفادة من علمهم وحذقهم، وأرجو من أمير خوارزم أن يسدى إلينا هذا الجميل، وأجيب طلبه. وهنا ينتقل التنافس من بين الجماعات العلمية فى الأقطار الإسلامية إلى السلاطين، والملوك؛ إذ إن معظم سلاطين وملوك هذا العصر كانوا يتفخرون بمكانة أقطارهم العلمية بين الأقطار الإسلامية المختلفة. ففى بلاط الحمدانيين فى الموصل، وفى حلب خاصة كانت حضرة سيف الدولة مقصد الوفود، وموسم الأدباء، وحلبة الشعراء. ويقال إنه لم يجتمع قط بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدّهر⁽¹⁾.

وفى بلاط الطّولونيين والإخشيديين والفاطميين اشتهرت مصر بطائفة كبيرة من العلماء والمحدثين والمتصوفة والأدباء والشعراء والمؤرخين منهم: القاضى بكار بن قتيبة، وذو النون المصرى المتصوف، والربيع بن سليمان تلميذ الإمام الشافعى، وابن الحكم المتوفى سنة 257هـ/870م، وأول مؤرخى مصر الإسلامية. وبلغ الأدب بمصر فى عهد الطولونيين درجة عظيمة من التّقدم، فقد روى أن

(1) راجع د.حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسى والدينى والتّقالى والاجتماعى جـ 3 / 340-343.

فهرست أسماء شعراء ميدان ابن طولون كان يقع في إثني عشر كراسة. أما مدينة الفسطاط فقد عاد لها رونقها وبهاؤها بعد تخريب مدينة القطائع على أثر زوال الدولة الطولونية سنة 299 هـ/911 م، فنبع في عهد الإخشيديين كثير من الفقهاء، والأدباء، والمؤرخين، والشعراء، وأصبحت مساجد عمرو، وابن طولون، والأزهر، والحاكم مراكز هامة للثقافة لاسيما بعد أن حول يعقوب بن كلس الأزهر في سنة 378 هـ/988م إلى جامعة تدرس فيها العلوم والآداب بعد أن كان مقصوراً على إقامة الدعوة الفاطمية. وفي بلاط الأمويين نافست قرطبة بغداد، والقاهرة، وبخارى، وغزنة، وأصبهان وغيرها من أمهات المدن الإسلامية، فأصبحت حاضرة الأندلس سوقاً نافقة للعلم وكعبة لرجال الأدب.. ومن ثم ظهرت فيها طائفة من العلماء، والشعراء، والأدباء، والفلاسفة، والمترجمين والفقهاء وغيرهم⁽¹⁾.

وقد شهد المجتمع الإسلامي شكلاً آخر من الحوار والمناظرات غير الشكل المتعارف عليه من انعقاد مجلس يتبارى فيه المتناظرون وجهاً لوجه، فكثيراً ما كان العلماء، والفلاسفة، والأدباء، والشعراء، يتجادلون، أو يتناظرون كتابة دون أن يرى الواحد منهم الآخر، ولكنهم يعرفون بعضهم بعضاً من قراءة، وإطلاع كل طرف على كتب الطرف الآخر. وفي أحيان كثيرة نجد العالم، أو الفيلسوف، اللاحق يحاور ويجادل وينظر السابق عليه بفترات زمنية قد تطول لتصل إلى قرون ونقصد بهذا النوع من المناظرات ما يسمى " بالردود " كان نقول كتاب

(1) راجع المرجع السابق، ج-3، ص 343-344.

زيد في الرد على عمرو.. وهكذا. ومن أمثلة هذا النوع ما يلي:

رد حميد الدين الكرمانى المتوفى سنة 411 هـ/1020 م فى كتابه "الأقوال الذهبية فى الطب النفسانى" على كتاب الرازى الطبيب المتوفى سنة 313 هـ/925 م " الطب الروحانى". قال حميد الدين الكرمانى فى القول الثانى من الباب الأول من كتابه بعد ذكره مقدمة كتاب الطب الروحانى: هذا فصل قوله ومحصوله إن ما كان تكلم عليه فى إصلاح الأخلاق جعله كما رسم له فى كتاب موجز موسوم بالطب الروحانى ليكون قريناً لكتابه المنصورى فى الطب الجسمانى وعديلاً له لما فيه من عموم النفع وشموله. وتأملنا الكتاب المنصورى ووجدناه مشتملاً من صنعة التأليف وحسن الترتيب ذكراً للأعلال على ترتيبها وتشفيها، ليس كما جعله قريناً له وعديلاً.. إن العديل إنما يجعل عديلاً لما عادله بموازنة ومثابرة تجمعانهما. ولما كان ما جعله عديلاً للكتاب المنصورى من كتابه فى الطب الروحانى غير مشابه له إلا فى التأليف والتبويب، كان تسميته للكتاب بالطب الروحانى خطأ كبيراً⁽¹⁾.

هذا النص لحميد الدين الكرمانى يوضح بصورة جلية مدى تمسك العلماء بأخلاقيات النقد العلمى الحديث من عدم الوقوف على ذكر مواضع الخطأ فقط، ولكن الاهتمام ببيان أوجه الحسن بنفس قدر بيان أوجه المساوىء.

وما نلاحظه أن القدماء تنبهوا إلى الكثير من المزالق التى تفسد البحث العلمى، وأشاروا إليها واعتبروها واجبة الاعتبار، إذ وجدناهم

(1) الرازى، كتاب الطب الروحانى، ضمن رسائل فلسفية، م. س، ص 15-16.

بنوهون فى صدر البحث دائماً إلى القواعد البحثية الأخلاقية التى ينبغى وضعها فى الاعتبار، وكأنهم بذلك أرادوا أن ينبهونا إلى أهمية القيم فى البحث العلمى⁽¹⁾.

وعلى ذلك نجد الكرمانى يبتدىء نقده لكتاب الرازى "الطب الروحانى" بالإشادة بصاحبه على تأليفه لكتابه "المنصورى"، ثم يعيب عليه تشابه "الطب الروحانى" مع "المنصورى" فى التأليف والتبويب.

ثم يستطرد الكرمانى فى بيان أوجه النقص - التى يراها هو- فى كتاب الطب الروحانى، فيذكر مثلاً أن هذا الكتاب يخلو من ذكر الأمراض النفسية والأمور المزيلة لها.

ولكننا نرى - من منطلق قاعدة التواصل المعرفى - أن الكرمانى قد أخطأ فى وصفه للكتاب بهذه الصورة؛ إذ إن المطلع حتى على فهرست كتاب الطب الروحانى للرازى سوف يدرك للوهلة الأولى أن الرجل قد تحدث عن بعض الاضطرابات النفسية. وإلا فما القول فى فصول من الكتاب تحمل عناوين مثل: فى قمع الهوى وردعه (الفصل الثانى) - فى دفع العجب (السادس) - فى دفع الحسد (السابع) - فى دفع المفرط الضار من الغضب (الثامن) فى صرف الغم (الثانى عشر). أليست هذه الأمور، وأعنى بها: الهوى، والعجب، والحسد، والغضب، والغم من قبيل الاضطرابات النفسية التى تتطلب العلاج؟!

(1) د.ماهر عبد القادر محمد، فلسفة العلوم، الميثودولوجيا (علم المناهج)، دار المعرفة الجامعية 2000، ص 191.

كما أن الكرمانى غير مُحق فى قوله: "ولا فائدة من قراءته"⁽¹⁾، لأن موضوعات الكتاب مفيدة جداً على الأقل بالنسبة للطبيب والمعالج النفسى كأخلاق ينبغي التمسك بها، خاصة وهو يعالج الاضطرابات النفسية.

إن التاريخ العلمى للحضارة العربية الإسلامية ملئ بهذا النوع من الكتابات التى اتخذت النقد سبيلاً للوقوف على الحقيقة، والوصول إليها. فالنقد هو عماد الأبحاث، ومحورها، وهو يدل على الوعى الفكرى أوضح دلالة، ويشير إلى النشاط الواعى للإنسان المفكر⁽²⁾.

3- حوار بين الأنا والآخر :

شهد المجتمع العلمى الإسلامى أيضاً نوعاً خاصاً جداً من الحوارات، وتأتى خصوصيته من جانبين، الأول يتمثل فى أن الحوار يدور بين علمين مختلفين. والثانى يتمثل فى أن كل محاور يمثل أمة بأثرها من خلال دفاعه عن علمها، وهجومه على علم محاوره الذى يمثل أمة أخرى. ومن أشهر مناظرات هذا النوع، تلك المناظرة التى دونها أبو حيان التوحيدي فى الإمتاع والمؤانسة⁽³⁾ بين النحو، ممثلاً فى

(1) الرازى، الطب الروحانى، ص 16.

(2) د. ماهر عبد القادر محمد، فلسف العلوم رؤية عربية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1999، ص 255.

(3) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ضبط وتصحيح أحمد أمين، وأحمد الزين، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1939. والمناظرة تقع فى الجزء الأول من ص 107 إلى ص 128.

أبى سعيد السيرافى (ت 368 هـ/978 م) والمنطق ممثلاً فى أبى بشر متى بن يونس (ت 328 هـ/939 م). ودارت المناظرة فى حضرة الوزير ابن الفرات.

وتكشف المناظرة بوضوح بين المنطق والنحو عن حوار بين الوافد والموروث. وهو حوار طَبِيعِي ينشأ فى كل عصر بين ثقافتين، الدخيلة والأصيلة، بين أنصار الثقافة العامة وأنصار الثقافة الخاصة، بين ثقافة العجم وثقافة العرب، بين علوم الأوائل وعلوم الأواخر، أو بين المتقدمين والمتأخرين، وهو نفس التقابل الموجود حالياً بين ثقافتنا المعاصرة بين أنصار الثقافة الغربية، وأنصار الثقافة الإسلامية. فقد كان اليونان قديماً يمثلون الغرب حديثاً، والسلف هم السلف قديماً وحديثاً. كان المنطق والفلسفة يمثلان علوم اليونان قديماً، وأصبح العلم وتطبيقاته يمثلان الغرب حديثاً⁽¹⁾.

ويوضح التحليل الداخلى لنصرَ الْمُحَاوَرَةِ أَنَّهَا تَشْتَمِل على ثلاث مستويات تمثل للهجوم والدفاع المُتَبَادِل بين النحو والمنطق. وتكشف عن النظم المعرفية التى تشكل البنية الداخلية للمحاورة ككل. والمستويات الثلاث هى كما يلي:

أ- المستوى الإبستمولوجى الأول: المنطق مرتبطاً باللغة:

واجه أبو سعيد السيرافى أبو بشر متى بن يونس قائلاً: حدثنى عن المنطق ما تعنى به؟ قال متى: إنه آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح

(1) د. حسن حنفى هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية 1998، ج1، ص 108.

الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه. وهذا خطأ عند النحوى (السيرافى) لأن صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كان الكلام بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل إذا كان البحث بالعقل. كما أن واضع المنطق يونانى فالتزم باللغة اليونانية، وعليه فلا يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه حكماً لهم، وعليهم ما شهد لهم به قبلوه، وما أنكره رفضوه. ولكن المنطق على رأى المنطقى (متى) يبحث فى الأغراض المعقولة.. والناس سواسية فى المعقولات ومبادئ الرياضيات، فحاصل جمع أربعة إلى أربعة هو ثمانية سواء عند جميع الأمم، وكذلك ما أشبهه. وحتى إن كان الأمر كذلك فإن الأغراض المعقولة والمعانى المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف. وبذلك يوجب السيرافى ارتباط المنطق باللغة، ويقر متى بذلك⁽¹⁾.

ب- المستوى الإبستمولوجى الثانى: حاجة العلمين إلى بعضهما: عندما سأل السيرافى متى عن حرف واحد من حروف اللغة وهو حرف (الواو) وكيفية استخراج معانيه بمنطق أرسطو؟ بهت متى وقال: هذا نحو، والنحو لم أنظر فيه لأنه لا حاجة بالمنطقى إليه، أما النجوى فحاجته إلى المنطق شديدة، لأن المنطق يبحث عن المعنى، والنحو يبحث عن اللفظ، والدعنى أشرف من اللفظ. وهنا يرفض السيرافى أن يتمايز المنطق بالمعنى عن النحو باللفظ

(1) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج 1 ص 109-111.

لأن النطق، واللغة، واللفظ، والإفصاح، والإعراب، والإبانة، الحديث، والإخبار، والاستخبار، والقرض والتمنى، والنهى، والحض، والدعاء، والنداء، والطلب كلها من واحد بالمشاكله والمماثلة.. والنحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو، ولكنه مفهوم باللغة، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبعى، والمعنى عقلى.

فإن قال المنطقى: يكفينى من لغتكم هذه الاسم، والفعل، والحرف، ليبلغ بها إلى أغراض قد هذبتها له اللغة اليونانية. قال النحوى: أخطأت، لأنك فى هذا الاسم، والفعل، والحرف فقير إلى وصفها وبنائها على الترتيب الواقع فى غرائز أهلها، وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء، والأفعال، والحروف، فإن الخطأ والتحريف فى الحركات كالخطأ والفساد فى المتحركات. كما أن اللغة من اللغات لاتطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها، فى أسمائها، وأفعالها، حروفها، وتأليفها، وتقديمها، وتأخيرها، واستعارتها، وتحقيقها، وتشديدتها، وتخفيفها، وسعتها، وضيقها، ونظمها، ونثرها، وسجعها، ووزنها، وميلها، وغير ذلك مما يطول ذكره.

ويتهى السيرافى (النحوى) فى هذا المستوى إلى رفض الثنائية بين اللفظ والمعنى، بين النحو والمنطق لأن كل منهما محتاج للآخر. فإدعاء متى (المنطقى) بأن النحوى ينظر فى اللفظ دون المعنى، والمنطقى ينظر فى المعنى لا فى اللفظ إدعاء باطل. وربما يصح ذلك لو أن المنطقى كان يسكت ويجيد فكره فى المعانى، ويرتب ما يريد بالوهم السانح، والخاطر العارض، والحدس الطارىء، فأما وهو يزن ما

صح له بالاعتبار، والتصفح إلى المتعلم والمُناظر، فلا بد له من اللفظ الذي يشتمل على مراده، ويكون طباقاً لغرضه، وموافقاً لقصده⁽¹⁾.

ج- المستوى الإبستمولوجي الثالث: جودة العقل تغنى عن المنطق، ولا تغنى عن النحو:

يذهب السيرافي في هذا المستوى من المناظرة إلى أن الله إذا منَّ على إنسان بجودة العقل، وحسن التمييز، ولطف النظر، وثقوب الرأي، استغنى عن مغالِق وشبكات المنطق مثل: الجنس، والنوع، والخاصة والفصل، والعرض، والشخص والهلّة (هل) والأينية (الآين) والماهية، والكيفية، والكميّة، والذاتية، والعرضية، والجوهرية، والهيولية والصورية، والأيسية والليسية (الإثبات والنفي)... إلى غير ذلك من مسائل منطقية يؤدّ المناطقة أن يشغلوا بها الجاهل على رأى النحوى (السيرافي). وعلى ذلك فليست الحاجة ماسة إلى كتاب البرهان كما زعم المناطقة لأن العقل قد استغنى قبله بغيره من الكتب، والمنطق ليس هو العقل كما يزعم المناطقة، فعبرة "كن منطقياً" تعنى عندهم كن عقلاً أو عاقلاً أو اعقل ما تقول، لأن المنطق عندهم هو العقل، وهذا قول مدخول، لأن المنطق على وجوه هم عنها فى سهو. أما عبارة "كن نحويًا لغويًا فصيحًا" فمعناها: افهم عن نفسك ما تقول، ثم رُم أن يفهم عنك غيرك. رلو عرف المنطقى تصرف العلماء والفقهاء فى مسائلهم، ووقف على غورهم فى نظرهم وغوصهم فى استنباطهم،

(1) الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص ص 114-116، ص 119.

وحسن تأويلهم لما يرد عليهم، وسعة تشويقهم للوجوه المحتملة والكنائيات المفيدة، والجهات القريبة، والبعيدة، لاستصغر نفسه، ولما احتاج المنطق⁽¹⁾.

وانتهت المناظرة بانتصار السيرافي (النحو) على متى (المنطق) أى بانتصار وتعظيم علوم العرب على علوم اليونان. والحاضرون يتعجبون من جاش أبى سعيد الثابت، ولسانه المتصرف، ووجهه المتهلل، وفوائده المتتابعة. قال الوزير ابن الفرات مختتماً: عين الله عليك أيها الشيخ، فقد نذيت أكباداً وأقررت عيوناً، وبيضت وجوهاً، وحكت طرازاً لا يباليه الزمان، ويتطرق إليه الحدثان.

ومع ذلك فإن لأبي بشر متى بن يونس، الممثل للآخر، دور كبير فى إثراء وتطور الدراسات الفلسفية ، وخاصة المنطقية منها، فى العالم الإسلامى.

(1) الإمتاع والمؤانسة جـ 1، ص ص 123-127.

الفصل الرابع

أبو بشر متى بن يونس ومدرسته المنطقية
نموذج فاعل لأثر الآخر في الأنا

هو، أبو بشر متى بن يونس من أهل ديرقنّي⁽¹⁾ أو دير القديس مرمارى على بعد سبعة عشر فرسخاً إلى الجنوب من بغداد⁽²⁾، ولذلك يكنى "القُنّائي". ولم تذكر معظم كتب التراجم شيئاً عن طفولته، أو شبابه سوى أنه تلقى تربيته الأولى كمعظم علماء النصارى في مدرسة ملحقة بأحد الأديرة⁽³⁾. إذن فهي المدرسة الملحقة بدير قنّي الذي نشأ فيه. وهي بالطبع ما كان يسمى (سكول).

وتعلم أبو بشر الفلسفة والمنطق في سوريا، لكنه ازدهر ببغداد حيث اكتسب شهرة واسعة بوصفه طبيباً ومعلماً للفلسفة⁽⁴⁾.

تكاد تجمع المراجع التي بين أيدينا على أنّ أبا بشر قرأ على قويري⁽⁵⁾، وعلى روفيل وبنيامين الراهبين اليعقوبين، وعلى إبراهيم المروزي. وأخذ العلم أيضاً من إسحاق بن إبراهيم الكاتب، وأحمد بن

(1) الفهرست 368.

(2) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة لفييف من الدكاترة، بإشراف محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993، الجزء الثاني، ص 513.

(3) ماكس مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد، ص 76.

(4) خالد حربى، بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية، ط الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2003، ص 243.

(5) اسمه إبراهيم، يكنى أبا أسحق ممن أخذ عنه علم المنطق. وكان مفسراً، وعليه قرأ أبو بشر متى بن يونس. وله من الكتب: كتاب تفسير قاطيغوريوس مشجر، كتاب باري أرميلياس مشجر، كتاب أناطوطيكا الأولى مشجر، كتاب أناطوطيكا الثانية مشجر (الفهرست 367).

كرنيب⁽¹⁾ وأبى يحيى (زكريا) المروزي⁽²⁾.

ويصنف قنواتي⁽³⁾ هؤلاء الأساتذة ضمن الصنف الممتاز، فيذكر في معرض حديثه عن أبى بشر أنه : تلقى فى بغداد ثقافته الفلسفية على يد ثلاثة من علماء مسلمين ممتازين من بينهم أبى يحيى المروزي، ومن راهبين نسطورين.

وكان لأبى يحيى المروزي أهمية بصورة خاصة بوصفه دارساً للمنطق ومتخصصاً فى " التحليلات الثانية " وهو عمل كان موضوع إهمال بوجه عام من قبل المنطقة السريانية، حيث كتب له شرحاً سريانياً موسعاً. وقد نقل هذا الإهتمام، وتلك الخبرة إلى تلميذه أبى بشر متى⁽⁴⁾.

" تَطْلُعُنَا النُّصُوصُ السَّابِقَةُ عَلَى أَنْ تَتَلَمَّذَ أَبَى بَشْرَ عَلَى هَؤُلَاءِ الْأَسَاتِذَةِ كَانَ لَهُ أَثَرُهُ الْبَالِغُ فِي نَضُوجِهِ الْعِلْمِيِّ الْمُبَكَّرِ ؛ إِذْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ كُلِّ هَؤُلَاءِ الْأَسَاتِذَةِ، الْأَمْرَ الَّذِي لَانْعَكَسَ عَلَى ازدهاره العلمي

(1) هو، أحمد الحسين بن أبى الحسين اسحق بن إبراهيم، ويُعرف بابن كرنيب. كان من جُلّه المتكلمين، ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين، وكان فى نهاية الفضل والمعرفة - والاضطلاع بالعلوم الطبيعية القديمة. له من الكتب : كتاب الاد علم. أس. الحصن، ثابت بن قرة فى نفيه وجود سكونين بين كل حركتين متساويتين، مقالة فى الأجناس والأنواع، وهى الأمور العامية، كتاب كيف يعلم ما مضى من النهار من ساعة من قبل الارتفاع (عيون الأنباء.. ص 317).

(2) عيون الأنباء، ص 317.

(3) الأب جورج شحاته قنواتي، مادة أبى بشر متى، ضمن معجم أعلام الفكر الإنسانى، تصدير إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984 ج1، ص 343.

(4) نيقولا ريشتر، تطور المنطق العربى، ص 290.

ففى مرحلة النضوج إلى الدرجة التى وصل معها إلى رئاسة المنطقيين فى عصره. وقد دفعه هذا الأمر أيضا إلى تكوين جماعة علمية يتعلم أفرادها عليه، كما تعلم هو على عدة أساتذة.

وقبل أن نتعرف على أعضاء جماعة أبى بشر العلمية، ينبغى علينا أن نشير إلى نشاط الأستاذ نفسه كرئيس لتلك الجماعة التى تأثر أعضاؤها بأعمال الأستاذ.

اكتسب أبو بشر شهرة واسعة. وبحسب رواية ابن خلكان⁽¹⁾ كان يقرأ الناس عليه فنّ المنطق فى بغداد، وله إذ ذاك صيت عظيم وشهرة وافية. وكان يجتمع فى حلّته كل يوم المئون من المشتغلين بالمنطق، وهو يقرأ كتاب أرسطوطاليس فى المنطق ويملى على تلامذته شرحه، فكُتِبَ عنه فى شرحه سبعون سفراً، ولم يكن فى ذلك الوقت أحد مثله فى فنه.

وكان حسن العبارة، لطيف الإشارة فى تأليفه، وكان يستعمل فى تصانيفه البسط والتذليل. وقد اقتدى به فى ذلك أشهر تلاميذه، وهو الفارابى، فقد ذكر بعض علماء هذا العلم أن أبا نصر الفارابى قد أخذ طريق تفهيم المعانى الجزلة بالألفاظ السهلة من أبى بشر. وكان أبو نصر يحضر حلّته فى غمار تلامذته.

إذن كان الفارابى أحد تلامذة أبى بشر، أو بالأحرى أحد أعضاء جماعته العلمية، حضر دروسه، وأخذ عنه المنطق. وهذا الأمر يدلنا

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأبناء الزمان، تحقيق محمد محبى الدين، دار النهضة المصرية 1949، ج 5، ص 35 بتصريف.

على مكانة أبى بشر العلمية، بالقياس إلى تلميذه (الفارابى) الذى تخرج عليه. فإذا كان التلميذ قد نال شهرة علمية عظيمة فيما بعد، حتى لُقّب بالمعلم الثانى بعد أرسطو (المعلم الأول) فما بالك بالأستاذ؟!

لقد أثر أبو بشر تأثيراً كبيراً فى دراسة المنطق إلى درجة أن بعض المؤرخين اعتبروه صاحب " مذهب " فيه. يذكر صاعد عن أبى الحسن بن إسماعيل بن سيدة الأعمى أنه كان منطقياً وألف كتاباً مبسوطاً فى المنطق ذهب فيه إلى مذهب متى بن يونس⁽¹⁾.

والفارابى لكونه تلميذاً لأبى بشر فى المنطق، وواقفاً على أكتاف المناطقة السريان، أنتج أعمالاً رفيعة المستوى دفعت بشروح الكتاب المتقدمين، ورسائلهم إلى الأمام، وبقيت هى مادة يفيد منها المناطقة المتأخرون⁽²⁾.

إلا أن هذا لايعنى فى الوقت نفسه أن الإبداع المنطقى كان وقفاً على السريان وحدهم، كما ذهب إلى هذا بعض المعاصرين من المناطقة أمثال نيقولا ريشر، وإنما كانت هناك إسهامات عربية وإسلامية رائدة فى مجال الدراسات المنطقية بعد الفارابى.

ومما يدل على تضلع أبى بشر متى فى المنطق أنه حاول أن يصنفه فى درجة أعلى من النحو، وذلك فى مناظرته ضد أبى سعيد السيرافى النحوى، حيث رأى أبو بشر أنه لاجابة بالمنطقى إلى النحو،

(¹) د. على سامى النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، واكتشاف المنهج العلمى فى العالم الإسلامى، دار النهضة العربية 1984، ص 25.

(²) نيقولا ريشر، تطور المنطق العربى، م.س، ص 307.

أما النحوى فحاجته إلى المنطق شديدة. ورفض السيرافى هذه الثنائية بين النحو والمنطق، ورأى أن كلا منهما يحتاج للآخر. ومع أن المناظرة قد انتهت بانتصار النحو على المنطق، أو بالأحرى السيرافى على أبى بشر، إلا أنها تعتبر من أكبر الدلائل على تمسك أبى بشر من المنطق اليونانى - على نفس درجة تمسك السيرافى من النحو -، فضلاً عن مهارته فى فن الحوار والجدل والمناظرة. وقد تعرضنا لبعض وقائع هذه المناظرة فى موضع سابق من هذا البحث.

وكانت هذه المناظرة السبب الرئيس، والمباشر فى ارتباط الدراسات المنطقية بالدراسات النحوية.

وقد بدأت هذه العلاقة فى الظهور عند الفارابى تلميذ أبى بشر، واستمرت فى التقدم، حتى بلغت ذروتها عند عالم النحو العربى " السكاكى " فى أوائل القرن الثامن الهجرى، حيث تكشف كتاباته عن علاقة متينة بين الدراسات النحوية والبلاغية، وبين الدراسات المنطقية. وإذا كان أبو بشر قد تتلمذ عليه صفوة من التلاميذ كان لهم أثر فاعل فى تطور الدراسات المنطقية كما سيأتى، فما الذى قدمه الأستاذ أولاً من الأعمال التى أفادت الدراسات المنطقية، والفلسفية عموماً؟ ينبغى علينا أن نتعرف على أعمال الأستاذ لأنها بلاشك لعبت دوراً هاماً فى بنية الجماعة العلمية التى كوَّنها، كما مهدت السبيل أمام أبحاث اللاحقين.

عمل أبو بشر معلماً للفلسفة، وقام بترجمة الكتب الفلسفية والعلمية

اليونانية إلى العربية من السريانية، ومن أصلها اليوناني معاً⁽¹⁾. وتتضح أهمية الممارسات العلمية من تحصيل في مرحلة، ثم تأليف في مرحلة أخرى عند أبي بشر، إنه يصنف السعادة ثلاثة أصناف، ثم يخصص صنفين منها، ويجعلهما يتحققان من تحصيل العلوم الحقيقية والأخلاقية، وحسن التأليف فيقول : السعادات ثلاث : نفسانية، وبدنية، وخارجية. والنفسانية هي العلوم الحقيقية، ويتبعها الأخلاق المحمودة والفضائل، والسيرة. والبدنية كمال الأعضاء، وجودة التأليف، والتركيب. والخارجية حسن اكتساب الدنيا، وتحصيلها، وإنفاقها في وجهها على ما يوجبها العقل. ولا تجتمع تلك السعادات لأحد إلا في النواذر⁽²⁾. ومن أهم أعمال أبي بشر ما يلي :

- ترجمة كتاب الكون والفساد بشرح الإسكندر الأفروديسي.
- ترجمة كتاب اعتبار الحكم وتعقب المواضع لثامسطيوس.
- ترجمة كتاب شرح الإسكندر لكتاب السماء، وأصلحه أبو زكريا يحيى بن عدي⁽³⁾.

- ترجمة عربية لكتاب " التحليلات الثانية " (كتاب البرهان). وقد ترجمه عن نقل سرياني لحنين بن إسحق، وإسحق بن حنين. وقد بقيت هذه الترجمة ونشرها عبد الرحمن بدوي في " منطق أرسطو " المجلد

(1) د. علي عب المعطي محمد، المدخل إلى الفلسفة، ص 78.

(2) الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص 502 - 503، والبيهقي، تاريخ حكماء الاسلام ص 28 - 29.

(3) الفهرست 369.

الثانى القاهرة 1949، ص 746 - 672.

- ترجمة عربية (عن نقل سريانى، ربما كان لإسحق) لكتاب الشعر.
يذكر فى أول كتاب الشعر - ضمن أنالوطيقا الثانية - والذى نشره
بدوى، أن أبا بشر متى بن يونس نقله من السريانية إلى العربية⁽¹⁾.
- ترجمة عربية من السريانية لشرح سامسطيوس لكتاب " التحليلات
الأولى".

- ترجمة سريانية (ربما كانت تصحيحاً لترجمة ابن ناعمة) لكتاب
"السفطة"⁽²⁾.

أما مؤلفات أبى بشر فهي :

- مقالة فى مقدمات صدر بها كتاب أنالوطيقا.

- كتاب المقاييس (الأقيسة) الشرطية.

- شرح كتاب إيساغوجى لفرفور يوس⁽³⁾.

- شرح كتاب التحليلات الثانية⁽⁴⁾.

تلك كانت أهم أعمال أبى بشر، ويلاحظ أن أغلبها منطقية
(أرسطية)، أو بالأحرى شروح لكتب أرسطو المنطقية.

لكن السؤال الهام هنا هو: ما القيمة العلمية لهذه الشروحات مادامت
كتب أرسطو المنطقية قد وجدت وأصبحت فى متناول المجتمع العلمى

(¹) د. على سامى النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام واكتشاف المنهج العلمى فى
العالم الإسلامى، ص 25.

(²) ريشر، تطور المنطق العربى، ص 290 - 292.

(³) ابن أبى أصيبعة، العيون، ص 317.

(⁴) ريشر، تطور المنطق العربى، ص 292.

العربي، بعد ترجمتها من اليونانية إلى العربية عبر السريانية؟ ولماذا لم يتوقف نشاط أبي بشر عند ترجمة بعض الكتب المنطقية الأرسطية التي ترجمها؟ الغالب أن أبا بشر "كأستاذ" و "رئيس المنطقة" أي "رئيس جماعة علمية أراد أن يعرض المنطق الأرسطي للمجتمع العلمي العربي - من خلال تلاميذه - في صورة مبسطة لاتصعب على الفهم، يؤيد ذلك قول ابن خلكان : " كان يستعمل في تواليفه البسط والتذليل"⁽¹⁾.

إن عرض المعلومة في صورة مبسطة من أهم مهام الأستاذ "المعلم". ويبدو أن أبا بشر "المعلم" قد استشعر جدوى هذه العملية التعليمية، فلم يكتف بتبسيط الكتب المنطقية التي ترجمها وشرحها وتفنيدها، بل نراه يشرح ويعلق على بعض المواضع من كتب أرسطو المنطقية التي لم يترجمها. ففي "التحليلات الأولى" مثلاً يقول أرسطو: إن كانت "أ" موجودة في كل "ب" أو غير موجودة في شيء منه، و "ب" ممكنة ألا تكون في بعض "ح"، وارتجعت مقدمة "ب ح" في الإمكان يكون قياساً. فأما إذا كانت مقدمة "ب ح" جزئية سالبة مطلقة، فلا يكون قياساً. والحدود التي تنتج نتيجة مطلقة موجبة: أبيض، وحي، وثلج. وأما التي تنتج نتيجة مطلقة سالبة، فأبيض، وحي، وقير. وينبغي أن يؤخذ البرهان من مقدمات مهمة⁽²⁾.

قال أبو بشر : إنما قال ذلك لأنه أتى بحدود الأوسط فيها - وهو :

(1) وفيات الأعيان.. 35/3.

(2) أرسطوطاليس، كتاب التحليلات الأولى، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، في منطق أرسطو، مطبعة دار الكتب المصرية 1948، ج1، ص ص 155 - 156.

حتى - مسلوب من الأصغر - وهو الثلج - من الاضطرار - قال إنه ينبغي أن يؤخذ البرهان، يعنى المقدمات التى يبين بها أن الاقتران غير قياسى من مقدمات مهمة، أى تصدق مع المقدمة ونقيضها. فلذلك هى غير محدودة ومهمة⁽¹⁾.

لقد أفادت مثل هذه التعليقات تلاميذ مدرسة أبى بشر المنطقية، ولعبت دوراً حيوياً فى تقدم الدراسات المنطقية، يشهد بذلك أكبر تلاميذ هذه المدرسة، وهو الفارابى الذى اقتدى بأستاذه فى الأخذ بطريق تبسيط المعانى الجزلة بالألفاظ السهلة⁽²⁾.

ويعد التلاميذ فى أى فترة من الفترات التاريخية مؤشراً له دلالاته على عقل الأستاذ وفكره، إذ أن الأستاذ الذى يشكل عقل تلامذته بصورة معينة إنما يريد أن ينقل تياراً فكرياً ومعرفياً معيناً إلى الأجيال التالية. فإذا عرف التلاميذ فضل الأستاذ، وفهموا جوانب فكره، ووقفوا على حقيقة رسالته، أمكنهم أن يحولوا خطاب الأستاذ الذى أثر فيهم وتأثروا به إلى بيان عمل، وترجمة فعلية لفكر الأستاذ. فلا ينبغي للتلميذ أن يقف عند حد الإنفعال بخطاب الأستاذ، والتأثر به، ولكن لابد من نقل هذا الخطاب من الإنفعال إلى الفعل، وهذا لا يتسنى إلا بدأب للتلامذة، وحرصهم على التواصل المعرفى، وبذا يشكلون حلقة من طقات النمو المعرفى الذى يمكن من خلاله توظيف الأفكار ابستمولوجياً، إذ ما قيمة الفكرة بدون توظيف؟ وما قيمة المعرفة

(1) د. عبد الرحمن بدوى، محقق منطق أرسطو، ج1، هامش ص 156.

(2) انظر خالد حري، بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية، ص 250.

بدون حامل؟ هذه هي القضية الرئيسة التي تواجهنا في تناول عملية التواصل والإتصال المعرفى بين الأجيال العلمية⁽¹⁾.

وهنا ينبغي علينا بعد أن عرفنا توجهات أبى بشر " الأستاذ " المنطقية، وكيف أنه تابع أرسطو فى دراساته المنطقية، بدليل أن معظم أعماله إما ترجمة، أو شرحاً لبعض كتب أرسطو المنطقية. وإن كانت هذه الأعمال فى مجملها قد شكلت مذهباً منطقياً خاصاً بأبى بشر. ينبغي علينا إذن أن نعرف ما الذى قام به التلامذه فيما بعد؟، وهل كان هناك تواصل بين التلامذة والأستاذ فى هذا الجانب البحثى، أم لا؟ لايهمنا هنا مجموعة تلامذته، بقدر اهتمامنا بالأفكار ذاتها عند الأستاذ والتلاميذ، وكيف تطورت هذه الأفكار لتصبح علماً متطوراً. نحاول فيما يلى التعرف على تلامذة أبى بشر متى، أو أعضاء مدرسته العلمية، وذلك من خلال انجازاتهم العلمية التى نتجت عن أثر تعلمهم على الأستاذ، ومن خلال صلاتهم العلمية به، واتصالاتهم بعضهم ببعض .

1- يحيى بن عدى (ت 363 هـ / 973 م) :

هو أبو زكرياء يحيى بن عدى بن حميد بن زكرياء المنطقى.

(¹) د.ماهر عبد القادر محمد، الطب العربى، رؤية أبستمولوجية، دار النهضة العربية، ط الأولى 1998، ص 59.

قرأ على أبي بشر متى، وعلى أبي نصر الفارابي، وعلى جماعة في وقتهم. وكان أوحـد دهره، ومذهبـه من مذاهب النصارى اليعقوبية، وإليه انتهت رئاسة أصحابه في زمن ابن النديم كما يذكر⁽¹⁾.

لقد ورد فى تعليق على هامش مخطوط "أنا لو طيقا الأولى" ما نصه: "قال الحسن بن سوار : وجدت فى نسخة الفاضل يحيى بن عدى، وبخطه فى هذا الموضع ما هذه حكايته : استتمت قراءة هذه الثلاثة الأشكال يوم السبت لأربع بقين من شهر ربيع الأول سنة سبع عشرة وثلاثمائة. والحمد لله ولى العدل، وواهب العقل، كما هو أهله، ومستحقه بإعـامه على جميع خلقه"⁽²⁾.

يشير كلام يحيى بن عدى هذا إلى أنه أتم دراسة المنطق فى مرحلة الشباب، لأن الفاصل الزمنى بين تاريخ إتمام قراءته لـ "أنا لو طيقا الأولى" (317هـ)، وتاريخ وفاته (363 هـ) خوالى ست وأربعين سنة. ولقد استطاع يحيى بن عدى خلال هذه السنين الطويلة أن ينبغ فى المنطق، حتى نال لقب "رئيس المنطقيين" فى عصره. إذن اهتم يحيى بن عدى بالمنطق، والفلسفة، وكان يتقن السريانية، والعربية، وهما اللغتان اللتان كان يُحتاج إليهما فى التحصيل، والترجمة. وقد برع فى اللاهوت المسيحى، واستخدم علمه، ومعرفته فى الدفاع عن عقيدته

(1) خالد حربى ، بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية ، ص 252 .

(2) منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوى، جـ1، ص 132.

المسيحية، كما اهتم بعلم الكلام الإسلامي، وحاول إقامة علم كلام مسيحي باللغة العربية للرد على المعتزلة، والأشاعرة⁽¹⁾. وعلى الرغم من أنه قد كتب بوفرة في الموضوعات اللاهوتية (المسيحية)، إلا أن عمله الأكبر معلماً للفلسفة هو الذي أعطى له أثره الأكبر. وقد لقب بالمنطقي، لما قدمه من إنتاج في هذا المجال. وكانت جهوده مُنصَّبة أساساً على الترجمات⁽²⁾.

فكان يحيى بن عدي جيد المعرفة بالنقل وقد نقل من اللغة السريانية إلى اللغة العربية⁽³⁾.

(1) د. علي عبد المعطي محمد، المدخل إلى الفلسفة، ص 92.

(2) ريشر، تطور المنطق العربي، ص 312 - 313.

(3) قام يحيى بن عدي بترجمة الكثير من الأعمال الفلسفية والمنطقية من السريانية إلى العربية، وأصلح أيضاً بعض ترجمات غيره. وهذه الأعمال هي كما يلي (مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، منشورات الجامعة الاردنية 1989، ص 414 وبعدها):

1 - أفلاطون : النواميس، نقله إلى السريانية حنين بن إسحق، ونقله يحيى بن عدي إلى العربية.

2 - أفلاطون : طيماوس (مزبلاً بتفسير فلوتارخس). أصلح يحيى ترجمته كما يذكر ابن النديم والقفطي.

3 - أرسطو : قاطيغورياس (المقولات). نقله إلى السريانية حنين بن إسحق، ونقله إلى العربية يحيى بن عدي.

4 - أرسطو : طوبيق (الجدل). نقله يحيى إلى العربية من ترجمة إسحق بن حنين.

5 - أرسطو : سوفسطيقا (المغالطة أو الحكمة المموهة). وقد نقل هذا الكتاب إلى السريانية ثيوفيلس الأديسي. وقد سبى لأبي بشر متى بن يونس أن ترجمه إلى السريانية، أو قام بإصلاح ترجمة ابن ناعمة الحمصي لها. ونقله من السريانية إلى العربية يحيى بن عدي.

6 - أرسطو: السماع الطبيعي (الطبيعة) نقل منه يحيى الكتابين الأول والثاني (انظر الحديث عن ترجمة يحيى بن عدي في المتن).

7 - أرسطو : النفس.

ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه وجد بخطه عدة كتب⁽¹⁾. وكان يحيى كثير

-
- 8 - أرسطو : ريطوريقا : نقله يحيى إلى العربية من الترجمة السريانية التي ربما قام بها اسحق بن حنين.
- 9 - أرسطو : ما بعد الطبيعة (مقالة اللام).
- 10 - أرسطو : التحليلات الأولى (كتاب القياس).
- 11 - أرسطو : التحليلات الثانية (البرهان).
- 12 - أرسطو : الكون والفساد. نقله متى بن يونس إلى العربية وأصلحه يحيى بن عدي.
- 13 - أرسطو : ما بعد الطبيعة (مقالة الميم).
- 14 - أرسطو : بوطيقا (كتاب الشعر). ترجمه أبو بشر متى إلى العربية، وراجع يحيى بن عدي هذه الترجمة وأصلحها.
- 15 - ثاوفرسطس : ما بعد الطبيعة.
- 16 - الإسكندر الأفروديسي : شرح كتاب المقولات. قام ثيوفيلس بترجمة تعليقات الإسكندر الأفروديسي على كتاب المقولات إلى السريانية، وترجمها يحيى بن عدي إلى العربية.
- 17 - الإسكندر الأفروديسي : شرح كتاب الطبيعة (السماع الطبيعي). والمقالة الأولى من نص كلام أرسطو في مقالتين، والموجود منهما مقالة وبعض الأخرى، ونقلها أبو روح الصابئ من السريانية إلى العربية، وأصلح هذا النقل يحيى بن عدي. والمقالة الثانية من نص كتاب أرسطو في مقالة واحدة، ونقلها من اليوناني إلى السرياني حنين بن اسحق، ونقلها من السرياني إلى العربي يحيى بن عدي.
- 18 - الإسكندر الأفروديسي : تعليقه على الكتب (5 - 8) من طوبيقا (الجدل) وقد نقله يحيى من السريانية.
- 19 - الإسكندر الأفروديسي : شرح كتاب السماء.
- 20 - الإسكندر الأفروديسي : شرح كتاب الشعر، ترجمة أبي بشر، ومراجعة يحيى بن عدي.
- 21 - الإسكندر الأفروديسي : شرح كتاب " الآثار العلوية ".
- 22 - الإسكندر الأفروديسي : تعليقه على سوفسطيقا. وقد ترجم يحيى هذا التعليق من السريانية.
- 23 - ثامسطيوس : شرح كتاب الشعر، نقله يحيى من السريانية.
- 24 - ثامسطيوس : شرح كتاب " السماء " اقتصر يحيى على المراجعة وأصلح الترجمة.
- 25 - أمونيوس : مقدمة لدراسة " إيساغوجي " . ترجمة يحيى بن عدي عن السريانية.
- 26 - فورفوريوس الصوري : إيساغوجي.
- (1) العيون، ص 318.

الكتابة والنسخ أيضاً. وقد عاتبه ابن النديم⁽¹⁾ يوماً على كثرة نسخه، فقال : " من أى شيء تعجب فى هذا الوقت؟ من صبرى ! قد نسخت بخطى نسختين من التفسير للطبرى وحملتها إلى ملوك الأطراف، وقد كتبت من كتب المتكلمين ما لا يحصى. ولعهدى بنفسى وأنا أكتب فى اليوم والليلة مائة ورقة وأقل. أى وأقل من مائة ورقة أخرى ."

هذا النص على جانب كبير من الأهمية من ناحيتين، الأولى : تبرزها عبارة يحيى بن عدى " قد نسخت بخطى نسختين من التفسير للطبرى.. " فهذه العبارة تشير إلى غياب روح التعصب، وإلى جو الحرية والتسامح الذى تمتع به العلماء النصارى فى المجتمع الإسلامى. فيحيى بن عدى يحاول إقامة علم كلام مسيحى للرد على المعتزلة، والأشاعرة، وفى نفس الوقت ينسخ تفسير الطبرى، ويحمله إلى الملوك. أما الناحية الثانية فتبدو فى بنية النص ككل حيث تطلعا على مدى صبر وأناة يحيى بن عدى فى تحصيل العلم.

فالذى يستطيع أن يكتب بإرادته فى اليوم، والليلة أكثر من مائة ورقة، لابد وأن ينعكس أثر ذلك على حصيلته المعرفية. ولكن ليس ضرورياً أن تؤدى المقدمة هنا إلى هذه النتيجة. فهناك من ينسخون ولا يفهمون، أو حتى يعرفون ما ينسخون. لكن عندما تقترن عملية النسخ بمحاولة فهم النص، فإن المسألة تختلف، وتنعكس بالطبع على حصيلة الناسخ المعرفية.

وقد اتضح هذا الأمر بصورة جلية لدى يحيى بن عدى، يدلنا على

(1) الفهرست، ص 369.

- ذلك ثبت أعماله التي تركها، وأهمها ما يلي :
- كتاب تفسير كتاب طوبيقا لأرسطو.
 - مقالة في البحوث العلمية الأربعة عن أصناف الموجودات الثلاثة :
الإلهي، والطبيعي، والمنطقي⁽¹⁾.
 - مقالة في سياسة النفس.
 - مقالة في أهمية صناعة المنطق، وماهيتها، وأوليتها.
 - كتاب منافع الباه ومضاره، وجهة استعماله بحسب اقتراح الشريف
أبى طالب ناصب بن اسماعيل صاحب السلطان المقيم في
القسطنطينية⁽²⁾.
 - في تبين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي، والنحو العربي.
 - فضل صناعة المنطق.
 - في نهج السبيل إلى تحليل القياسات.
 - مقالة في الحاجة إلى معرفة ماهيات الجنس، والفصل والنوع،
والخاصة، والعرض، وفي معرفة البرهان.
 - كتاب إثبات طبيعة الممكن.
 - مقالة في أن المقولات عشر لأقل ولأكثر.
 - تعاليق عدة عنه، وعن أبى بشر متى في أمور جرت بينهما في
المنطق⁽³⁾.

(1) الفهرست 369.

(2) العيون 318.

(3) الأخبار 237 - 238.

- رسالة ذكرها ابن بطلان لها أهمية كبيرة، وهي : مقالة في
المخرسات المبطللة من كتاب القياس⁽¹⁾.

- جواب عن مسائل لأبى زرعة. وهي مخصصة لنقد الأقيسة
الأرسطية الموجهة⁽²⁾.

تلك هي أهم أعمال يحيى بن عدى، وليست كلها، فقد ركزت على
ذكر الأعمال المنطقية، والفلسفية عموماً، إذ أن شهرته المنطقية فاقت
شهرته في فنروع المعرفة الأخرى التي كتب فيها⁽³⁾. وسوف نعود
للحديث عن بعض مؤلفات بن عدى السابقة لما لها من أثر في بيان
نشاطه العلمي الجماعي.

ويأتى توقفنا عند هذا الموضع من " ابن عدى " بسبب بعض
التساؤلات التي تلح علينا، وهي : ما الجوانب التي اتفق فيها مع أستاذه
متى بن يونس؟ وما التعديلات التي أدخلها؟ وما الأشياء التي خالفه
فيها؟ وكل ذلك بغرض بيان جانب التواصل المعرفى بين التلميذ
والأستاذ.

وتأتى محاولة الإجابة على هذه التساؤلات فيما يلى :

(1) ريشر 316.

(2) د. على عبد المعطى محمد، مرجع سابق، ص 96.

(3) كتب يحيى بن عدى أيضاً عدة رسائل في الطبيعيات، والرياضيات، والأخلاق،
واللاهوت، منها : مقالة في تبين أن كل متصل إنما ينقسم إلى منفصل (طبيعة). مقالة في
الكل والأجزاء (رياضة). كتاب تهذيب الأخلاق (أخلاق). مقالة في صحة اعتقاد النصارى
في البارى أنه جوهر واحد ذو ثلاث صفات (لاهوت) (القفطى، الأخبار، ص 238 -
237).

التزم يحيى بن عدى بموقف أستاذه أبى بشر متى بن يونس من النحو، ولكنه أضاف إضافة جديدة إلى هذا الموقف، فنراه وكأنه غير راضٍ عن النتيجة التى انتهت إليها مناظرة أستاذه 'أبى سعيد السيرافى فى النحو، ويصنف مقالة " فى تبين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى ". وفى وسعنا أن نسجل مبادئ هذا " الفصل " بين المنطق والنحو كما يراها يحيى بن عدى، نظراً لأهميتها فى هذا الجانب، وذلك فيما يلى⁽¹⁾:

1 - لما كان هذان العلمان يوصفان بأنهما صناعتان، وجب ضرورة أن يكون لكل منهما موضوع تفعل فيه، وغرض تقصد إليه هو مفعولها، أو فعلها، وهو أيضاً غايتها، ولا يمكن أن يوجد صناعتان متفقتان فى الموضوع والغرض معاً، ولوصح ذلك، لكانتا صناعة واحدة بعينها، لصناعتين.

2 - تختلف صناعة النحو عن صناعة المنطق، وذلك لإختلاف موضوع كل منهما وغرضه. فموضوع صناعة المنطق هو الألفاظ الدالة، لا الألفاظ على الإطلاق، ومن الألفاظ الدالة على الأمور الكلية دون الدالة على الأمور الجزئية. وموضوع صناعة النحو هو الألفاظ على الإطلاق، الدالة منها وغير الدالة، لا الدالة فقط.

وغرض صناعة المنطق هو تأليف الألفاظ التى هى موضوعها تأليفاً يحصل به الصدق وغرض صناعة النحو تحريك الألفاظ وتسكينها

(1) يحيى بن عدى، مقالة فى تبين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى، فى مقالات يحيى بن عدى الفلسفية، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، ص 414 وبعدها.

بحسب تحريك العرب وتسكينهم إياها.

هذا ما انتهى إليه يحيى بن عدى فى رسالته " تبين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى " والتى يبدو منها أنه أراد أن يقول إن المناظرة بين علمين مختلفين فى الموضوع والغرض لاتجوز. وعلى الرغم من أنه لم يشر فى هذه الرسالة إلى انتصار السيرافى النحوى على أستاذه أبى بشر متى المنطقى، إلا أن موضوع الرسالة يشير إلى أن صاحبها قد وضعها دفاعاً عن أستاذه المنطقى المهزوم أمام السيرافى النحوى المشهور فى المناظرة المعهودة.

وإذا كان هذا موقف أبى بشر متى، وتلميذه يحيى بن عدى من الصلة بين النحو والمنطق، فإن تلميذاً آخر من نفس الجماعة سيكون له رأى آخر فى هذه العلاقة، فيتكلم فى ما بين المنطق والنحو من المناسبة. وسوف نتعرض لهذه " المناسبة " عند الحديث عن صاحبها أبى سليمان المنطقى كأحد أعضاء مدرسة أبى بشر المنطقية.

ونعود ثانية إلى علاقة يحيى بن عدى (التلميذ) بأبى بشر متى (الأستاذ)، وكيف عمل التلميذ على تطوير أفكار الأستاذ. فعلى الرغم من التزام يحيى بن عدى بموقف أستاذه من المنطق ودفاعه عنه، إلا أنه أخذ عليه بعض المآخذ، ونقده فى بعض المسائل المنطقية، ومنها : تعليق فى المقالة الأولى فى الجزء الأول من تفسير أبى بشر، الفصل الذى أوله " إلا أنه كان سؤال القياس فى المقدمة المأخوذة بقول، فقد يكون سؤال ما علمناه وهى التى منها يكون القياس ".

قال أبو زكريا :فى هذه العبارة عويص. وذلك أنه أخرج السؤال

مخرج توحيد بقوله : "وقد يكون سؤالاً". ثم وصفه بجميع قوله : " التي منها يكون " فكان آخره مناقضا لأوله، وإنما ابتداء بالتوحيد من قبل أنه قد كان نهانا في " بارى أرمنياس " عن المسألة أكثر من أمر واحد في سؤال واحد⁽¹⁾.

هذا النصر يدل بوجه من الوجوه على التواصل المعرفي بين التلميذ (يحيى بن عدي) والأستاذ (أبو بشر متى) ؛ إذ لايعنى التواصل المعرفي بين الأجيال العلمية، التزام اللاحق التزاماً كلياً بفكر السابق، وإلا لَمَّا تقدم البحث العلمي الذي يسعى دائماً إلى تقديم الجديد في العلم، والفكر. وهذا الأمر مرهون بالتنقيب في، والتنقيح لأفكار السابقين، واعتبار هذه الأفكار بمثابة بوابة العبور التي يعبر منها الباحث الجديد إلى عالم أرحب، وأوسع من الرؤى الفكرية الجديدة.

وهذا الكلام ينطبق تماماً على يحيى بن عدي وعلاقته العلمية بأستاذه. وفضلاً عما سبق نراه يضرب مثلاً جيداً للتواصل المعرفي بينه وبين أستاذه، وأعني بهذا المثال، حقل الترجمة، فهناك كثير من الترجمات التي نقلها أبو بشر متى من اليونانية إلى السريانية، وقام يحيى بن عدي بنقلها من السريانية إلى العربية، ومنها : كتاب سوفسطيقا (المغالطة أو الحكمة المموهة) لأرسطو، نقله أبو بشر من اليونانية إلى السريانية، ونقله يحيى بن عدي من السريانية إلى العربية. وفي مرحلة أخرى من مراحل يحيى بن عدي العلمية، قام بمراجعة بعض ترجمات أبي بشر متى واصلاحها، ومنها : كتاب الكون والفساد

(¹) مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، ص 191.

لأرسطو. حيث نقله أبو بشر إلى العربية وأصلحه أبو زكريا يحيى بن
عدى عند نظره فيه. وأيضاً كتاب بويطيقا (الشعر) لأرسطو، ترجمه
أبو بشر إلى العربية، وراجع يحيى بن عدى هذه الترجمة وأصلحها.
إن أهم ما يميز فكر يحيى بن عدى كأحد أعضاء مدرسة أبي بشر
متى المنطقية، أو كتميز في مدرسته، أنه استطاع أن يوظف أفكار
الأستاذ معرفياً، بمعنى الإفادة بها في الوصول إلى أفكار جديدة. ودليل
ذلك مثلاً أن كتاب "قاطيغورياس" أو "المقولات" لأرسطو، والذي نقله
حنين بن إسحق إلى السريانية، ونقله يحيى بن عدى إلى العربية، نجد أن
يحيى بن عدى لم يكتف بترجمة النص المنطقي فقط، بل علّمته دراسته
على أستاذه، وخبرته العلمية أيضاً أن يضع يديه على مواضع لم يوضح
أرسطو معناها في "قاطيغورياس"، ولذا نراه يصنف تعليقاً على هذا
الكتاب، ويسميه "شك في قاطيغورياس" يقول أبو زكريا : فإن
أرسطوطاليس قال : "وبالواجب صارت الأنواع، والأجناس وحدها
دون غيرها، يقال بعد الجواهر الأول جواهر ثوانى". فما الذى يعنى
بقوله هذا ؟^١ ويستطرد يحيى بن عدى مجيباً على نفسه قائلاً : إنما يريد
أن <يقول إن> الجواهر الثوانى يقال جواهر بعد الجوهر الأول، لأن
الجوهر الأول لا يقال ثانياً، لا قبل الجواهر الثوانى، ولا بعدها. فقال (يقصد
أرسطو) : يقال ثانى بعد الجوهر الأول لأنها ثوانى بعده^(١).

ثم تظهر جوانب الإبداع لدى يحيى بن عدى لتبرهن على كيفية
استمرار رسالة الأستاذ مع تلامذته، فكما أبدع الأستاذ أبو بشر متى من

(١) يحيى بن عدى، شك في قاطيغورياس، في مقالات يحيى بن عدى الفلسفية، ص 182.

قبل وقدم أفكاراً جديدة ليست نسخاً من أفكار أساتذته، فإن يحيى بن عدي فعل نفس الشيء، وقدم فكراً جديداً احتوت عليه مقالته " في أن العرض ليس جنساً للتسع مقولات العرضية ". وفيها أورد أنه قد يقال في كل واحد من الأجناس التسعة العرضية إنه هو عرض، ظن قوم لذلك أن معنى العرض، وهو ما يدل عليه رسمه المذكور، جنس للتسع مقولات، وليس هذا حقاً⁽¹⁾.

إن أبنا زكريا (يحيى بن عدي) يقدم البرهان على خطأ هذا الظن، أو البرهنة على صحة نقيضه باستخدام برهان " الخلف " والذي ذكره يحيى بن عدي في هذه المقالة نصاً⁽²⁾.

(1) يحيى بن عدي، في أن العرض ليس هو جنساً للتسع مقولات العرضية، في مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، ص 144.

(2) يقول يحيى بن عدي : برهان ذلك أن رسمه هو القول بأن " الموجود في شيء لاجزء منه، ولا يمكن أن يكون قوامه من غير الذي هو فيه.. ولكن من ظن أن العرض جنس للتسع المقولات إنما يضعه جنس أجناس، فيلزمه أن يكون جنس أجناس، وليس بجنس أجناس، وهذا خلف. فما لزم هذا الخلف فهو محال: والذي ألزمه هذا الخلف هو وضع " الوجود " فصلاً للذات التي هي موجود فيها.. فهو إذن عرض في هذه الذات.. وليس يمكن أن يكون " الوجود " عرضاً لذات هي جنس للتسع المقولات.. ولو كان كذلك لوجب ضرورة متى وجد شيء من هذه المقولات التسع للجواهر أن يوجد للجواهر معنى العرض، وأن يلعت للجواهر بمعنى العرض.. والعرض لا يمكن أن يشركه الجوهر في معناه. وذلك أنه لا واحد من الجواهر يوجد موجوداً في شيء لاجزء منه، ولا يمكن أن يكون قوامه من غير الذي هو فيه.. وعكس هذا المعنى هو القول إن العرض ليس هو ولا واحداً من أجناس الأعراض العارضة للجواهر. وذلك ما أردنا أن نبين (يحيى بن عدي، في أن العرض ليس هو جنساً للتسع المقولات العرضية، ص 144 - 147).

ومن الإضافات المنطقية التي تحسب لابن عدى، ما ضمّته رسالته " قول فيه تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة المنطق "، وهي عبارة عن تعليق على مقالتيه : " الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى "، و " تبين فضل صناعة المنطق " وفى هذه الرسالة قدم أبو زكريا حلاً للمغالطات التي وردت فى المقاليتين السابقتين، ومنها المغالطة التي تتضمن قياساً من الشكل الأول يكذب فى مقدمته الكبرى من جهة المادة، وإن صدق أنتهكت قواعده. يقول يحيى بن عدى: وأما المسألة الثالثة وهى قولهم : إن كل واحد من الناس حيوان، والحيوان ذو أنواع كثيرة فهاتان المقدمتان صادقتان، والذي ينتج عنهما أن كل واحد من الناس ذو أنواع كثيرة. وهذا قول كاذب. وسبب التمويه فيه أن المقدمة الكبرى إما أن توجد صادقة، ولا تكون كلية بل جزئية - وإذا كانت المقدمة الكبرى فى الشكل الأول جزئية، لم يلزم من المقدمتين نتيجة، ولذلك لا تلزم النتيجة التى ظنوا أنها لازمة - وإما أن توجد كلية فتكون كاذبة، وإذا كانت هذه المقدمة كاذبة، لم يجب أن تلزمها نتيجة صادقة لامحالة. فىكون سبب كذب النتيجة التى ظنوا أنها لازمة، إما لأن المقدمة الكبرى جزئية، وإما لأنها كاذبة⁽¹⁾.

يتضح من النص أن حل يحيى بن عدى لهذه المغالطة إنما هو تأكيد على شروط الشكل الأول كما وضعها أرسطو. وهذه الشروط بلغة

(1) يحيى بن عدى، قول فى تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة المنطق، فى مقالات يحيى بن عدى الفلسفية، ص 204.

منطقية حديثة هي⁽¹⁾:

1- إيجاب المقدمة الصغرى.

2- كلية المقدمة الكبرى.

3- إن النتيجة لابد وأن تتبع المقدمة الكبرى كيفاً.

4 - إن النتيجة يجب أن تتبع المقدمة الصغرى كما.

لكن يجب أن نلاحظ من هذا أيضاً أن الدراسات العربية في المنطق جاءت من حيث الصورة في وضع الأشكال وهيئتها مخالفة للدراسات اليونانية. ذلك أن أرسطو وشرح المنطق الأرسطي اعتمدوا وضع المقدمة الكبرى في صدر القياس، ثم تأتي الصغرى بعدها. لكن المناطق العرب في هذا الجانب كانت لهم مواقف مباينة لاتباع أرسطو لأنهم وضعوا المقدمة الصغرى أولاً تليها المقدمة الكبرى. ويترتب على هذا اختلاف وضع الحد الأوسط في التصورين. إذ من الملاحظ أن الحد الأوسط في الوضع الأرسطي سيأتي موضوعاً في المقدمة الكبرى، محمولاً في المقدمة الصغرى، على حين أن الحد الأوسط في الوضع العربي سيأتي محمولاً في الصغرى، موضوعاً في الكبرى، كما هو مبين :

(¹) د. ماهر عبد القادر محمد، المنطق ومناهج البحث، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية

1998، ص 103

الوضع الأرسطي	الوضع العربي
لهيئة القياس	لهيئة القياس
كل حيوان فان	كل إنسان حيوان
كل إنسان حيوان	كل حيوان فان
الحد الاوسط	
∴ كل إنسان فان	∴ كل إنسان فان

فقد جرى معظم المناطق العربية على وضع المقدمة الصغرى أولاً، ثم وضع المقدمة الكبرى ثانياً، إلا أنه يحول بيننا وبين ذلك اليوم عدة أمور منها : أن تطبيق قواعد القياس كما درسناها يسهل في حالة وضع المقدمة الكبرى أولاً، كما أن تطبيق قاعدة المقول على الكل وعلى اللاشيء يصبح واضحاً إذا بدأنا بالمقدمة الكبرى أيضاً^(١).

يتضح مما سبق ذكره عن يحيى بن عدى أننا حاولنا إبراز جانب التواصل المعرفي بينه وبين أستاذه أبي بشر متى، وذلك من خلال تعرضنا للجوانب التي اتفق التلميذ فيها مع الأستاذ، والتعديلات التي أدخلها على بعض من فكره، والأشياء التي خالفه فيها. ولما كان يحيى بن عدى أحد أعضاء مدرسة أبي بشر، فإننا نراه يقتدى بأستاذه، وينجح في تكوين مدرسة علمية كان لها أثرها الواضح في إثراء الدراسات والبحوث المنطقية والفلسفية. وكان من أشهر أعضائها: أبو

(١) د. علي عبد المعطى محمد، د. محمد قاسم، المنطق الصوري، أسسه ومباحثه، دار المعرفة الجامعية 1996، ص 294.

سليمان السجستاني المنطقي الشهير، وابن زُرعة⁽¹⁾، وابن السُّمَح⁽²⁾ وغيرهم.

والحديث الآن عن السجستاني، ثالث أعضاء مدرسة أبي بشر المنطقية، وأحد أعضاء جماعة ابن عدى. وتأتى أهمية الحديث عن " السجستاني " بوصفه حلقة وصل خطيرة بين المدرستين، وتشير هذه الحلقة إلى مدى التواصل المعرفى بين الأعضاء، بدءاً من أبي بشر، وحتى السجستاني.

2 - أبو سليمان السجستاني :

ثالث أعضاء مدرسة أبي بشر متى البارزين، بعد الفارابي، ويحيى

(1) هو، أبو على عيسى بن اسحاق بن زُرعة (331 - 398 هـ/942-1007م) أحد المتقدمين فى علم المنطق وعلوم الفلسفة، والنقطة المجودين. ولد فى بغداد، ونشأ فيها وتلمذ فيها على يحيى بن عدى، فغلب عليه الجانب المنطقى. وكان أيضاً مفتولاً بالتجارة إلى بلاد الروم. وله من الكتب : كتاب اختصار كتاب أرسطو فى المعمور من الأرض. كتاب أغراض كتب أرسطو المنطقية. كتاب معانى إيساغوجى، كتاب معانى قطعة من المقالة الثالثة من كتاب السماء. كتاب فى العقل. ترجمة كتاب الحيوان لأرسطو. كتاب منافع أعضاء الحيوان بتفسير يحيى النحوى. كتاب خمس مقالات من كتاب نيقولاوس فى أرسطو، كتاب سوفسطيكا الفصل لأرسطو (الفهرست 370، العيون 319)

(2) هو، أبو الحسن بن السُّمَح، كان يعمل وراقاً فى باب الطاق ببغداد، وقد درس المنطق على يحيى بن عدى، وابن زُرعة، وأبى سليمان المنطقى. وكان يكتب فى الموضوعات الفلسفية. وكان أيضاً معلماً للمنطق وشارحاً لكتاب الخطابة (د. على عبد المعطى، المدخل إلى الفلسفة، ص 80).

بن عدى. وهو أبو سليمان بن طاهر بن بهرام السجستاني. تتلمذ على متى، وكان تلميذاً ليحيى بن عدى أيضاً حتى "صار فاضلاً في العلوم الحكمية، متقناً لها، مطلعاً على دقائقها، وكان له أيضاً نظر في الأدب والشعر"⁽¹⁾.

وتجمع كتب التراجم التي بين أيدينا على أن أبا سليمان قد قرأ المنطق على أبي بشر متى، وأتقنه على يديه إتقاناً جعله يلقب "بالمنطقي" الذي تصدّر لإفادة هذا الشأن، وقصده الرؤساء، والأجلاء⁽²⁾، والتلاميذ مثل أبي حيان التوحيدي الذي يقال أنه ألف "الإمتاع والمؤانسة" لأستاذه السجستاني. وقد تتلمذ على المنطقي أيضاً كل من ابن عباد⁽³⁾. وابن النديم صاحب "الفهرست" الذي ضمنه أسماء، وأعمال كثير من المناطق العرب السابقين عليه، والمعاصرين له، خاصة إذا علمنا أنه كان صديقاً لبعضهم مثل ابن الخمار، وعيسى بن علي. أما أهم أعمال السجستاني "المنطقي" فهي⁽⁴⁾ :

(1) ابن أبي أصيبعة، العيون، ص 427.

(2) هو أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس صاحب الطالقاني. ولد في فارس وعاش هناك الجزء الأكبر من حياته، إلا أنه درس بالرى وبغداد. وقد تفرس بالسياسة على يد أبي الفضل بن العميد وزير ركن الدولة، وشغل منصب الوزير لأكثر من ثمانية عشر عاماً.. وكان شاعراً ومؤلفاً غزير الإنتاج في الأدب والمسائل اللغوية. ومدافعاً متحمساً بلاهواة عن التعليم، كما كان له اهتمام بالمنطق أيضاً، ومناظرات مع أبي سليمان وابن الخمار وتوفي بالرى في أواخر القرن الرابع الهجري (ريشر، ص 325).

(3) العيون، ص 428.

(4) العيون، ص 428.

- كلام (مقال) فى المنطق.
- مقالة فى مراتب قوى الانسان وكيفية الإنذارات التى تنذر بها النفس مما يحدث فى عالم الكون.
- مسائل عدة سئل عنها وجواباته لها.
- تعاليق حكيمة، وملح، ونوادر.
- مقالة فى أن الأجرام العلوية طبيعتها خاصة، وأنها ذات أنفس، وأن النفس التى لها هى النفس الناطقة.
- لكن ما علاقة " المنطقى " المعرفية بالجماعة العلمية التى ينتمى إليها؟ يمكن الإجابة على هذا التساؤل فيما يلى :
- كان موضوع العلاقة بين المنطق والنحو من الموضوعات الرئيسة التى شغلت فكر رئيس المدرسة أبى بشر متى، وتلميذه يحيى بن عدى. وقد سبق وأن وقفنا على رأى كل منهما فى هذه العلاقة من خلال التعرض لمناظرة السيرافى لأبى بشر، ومن خلال مقالة يحيى بن عدى "فى تبين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى". ورأينا أن كليهما يتفق على الفصل بين المنطق والنحو، واستقلال كل واحد عن الآخر.
- أما ثالث أعضاء المدرسة،وهو السجستاني،فقد أتى برأى جديد يخالف رأى أستاذه، ونظراً لأهمية هذا الرأى،أفردَ له تلميذه أبو حيان التوحيدي مقابلة خاصة من مقابساته حيث سأله عن العلاقة بين المنطق

والنحو، فأجاب السجستاني: "النحو منطق عربى، والمنطق نحو عقلى"⁽¹⁾.
والنحو عند السجستاني : نظر فى كلام العرب يعود بتحصيل ما
تألفه وتعتاده، أو تفرقه وتخليه، أو تأباه وتذهب عنه، وتستغنى بغيره⁽²⁾.
والمنطق آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما يقال : هو حق أو
باطل، فيما يعتقد، وبين ما يقال : هو خير أو شر، فيما يفعل، وبين ما
يقال "هو صدق أو كذب، فيما يطلق باللسان، وبين ما يقال : هو حسن
أو قبيح بالفعل"⁽³⁾.

ويرى السجستاني أن بين المنطق والنحو مناسبة غالبية ومشابهة
قريبة، بل ويصرح بأن الحاجة إلى النحو أكثر من الحاجة إلى المنطق.
ويعتبر أن اجتماع المنطق والنحو من قبيل الغاية والكمال، وهو بذلك
يتفق - وهو منطقى - مع مدرسة النحويين ممثلة فى السيرافى، ويختلف
مع مدرسته المنطقية ممثلة فى أستاذية أبى بشر متى، ويحيى بن عدى.
وهذا التوجه "السجستاني" من أهم ما يميز فكره عن فكر بقية أعضاء
المدرسة المنطقية التى ينتمى إليها.

يقول السجستاني : النحو يرتب اللفظ ترتيباً يؤدي إلى الحق
المعروف، أو إلى العادة الجارية، والمنطق يرتب المعنى ترتيباً يؤدي
إلى الحق المعترف به من غير عادة سابقة. والشهادة فى المنطق

(¹) أبو حيان التوحيدى، المقابسات، تحقيق حسن السندوبى، طبعة القاهرة 1347 هـ ،
1929 م ، ص 169.

(²) التوحيدى، نفس المصدر، ص 170.

(³) التوحيدى، نفس المصدر، ص 171.

مأخوذة من العقل، والشهادة فى النحو مأخوذة من العرف. ودليل النحو طباعى ودليل المنطق عقلى.. والنحو يتبع ما فى طباع العرب، وقد يعثر به الاختلاف، والمنطق يتبع ما فى غرائز النفوس، وهو مستمر على الإئتلاف. والحاجة إلى النحو أكثر من الحاجة إلى المنطق.. وإذا اجتمع المنطقى العقلى، والمنطقى الحسى (النحو) فهو الغاية والكمال⁽¹⁾. ويمكن أن نستنتج من موقف السجستانى هذا قضية هامة، لها دور أهم فى عمليتى التواصل والنمو المعرفى. فهاتان العمليتان يتطلبان من التلميذ المتعلم الجاد ألا يكون صورة طبق الأصل من أستاذه، فلا يؤمن بحرفية كل أفكاره، ويدافع عنها حتى لو جانب بعضها الصواب، بل التلميذ أو المتعلم الجيد عليه - إلى جانب إيمانه بأفكار أستاذه، ونقد بعضها إذا تطلب البحث العلمى ذلك - أن يقدم أفكاراً جديدة من عندياته، وذلك حتى يحافظ على التواصل المعرفى مع أستاذه وجيله العلمى من ناحية، ويسهم فى عملية النمو المعرفى من جهة أخرى.

. وفى نص مهم للسجستانى نراه يفرق بين علم العالم، وعلم المتعلم، ويفرق أيضاً بين التعلم على أستاذ، وهو ما يسميه "إبراز ما بالقوة إلى الفعل"، وبين التعلم الذاتى، وهو "بروز ما هو بالقوة إلى الفعل". وغنى عن البيان الفرق بين "الإبراز" و"البروز" فى المعنى. يقول السجستانى: "العلم صورة المعلوم فى نفس العالم، وأنفس العلماء عالمة بالفعل، وأنفس المتعلمين عالمة بالقوة. والتعليم هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل. والتعلم

(1) التوحيدى، المقابسات، ص 171 بتصرف.

هو بروز ما هو بالقوة إلى الفعل"⁽¹⁾.

بعد أن أشرنا إلى إنجازات مدرسة أبي بشر المنطقية، والمتمثلة في الأفكار والمؤلفات التي أشرنا إليها، بدءاً من رئيسها، ومروراً ببعض الأعضاء : يحيى بن عدي، والسجستاني، مع عدم الحديث عن الفارابي في هذا الموضع كأحد أعضاء تلك المدرسة، وذلك لتخصيصنا موضعاً خاصاً به كرئيس لجماعة منطقية، وفلسفية متميزة لعبت دوراً مهماً في تطور الدراسات المنطقية، والفلسفية في المجتمع العلمي الإسلامي عموماً. بعد هذا كله ينبغي علينا أن نكشف عن الأسس المعرفية التي استندت إليها مدرسة أبي بشر، ومميزها عن الجماعات والمدارس الأخرى؟

يعتبر أبو بشر متى بن يونس هو المؤسس الأول للجماعة المنطقية العربية التي ظهرت في بغداد في أوائل القرن الرابع الهجري ؛ إذ أن دارسوا المنطق من العرب في القرن الثالث لم يتطرقوا لدراسة المنطق إلا كجزء من اهتمامهم الأساسي الذي انصب على دراسة الطب والفلسفة اليونانية. وهم قد تابعوا أسلافهم السريان في دراسة المنطق، أي درسوا المنطق باللغة السريانية بعد ترجمته من اليونانية، وتلك كانت هي السمة الغالبة على المنطق في المجتمع العلمي الإسلامي إبان القرن الثالث الهجري، أي أن الجهود قد اقتصرت على ترجمة المنطق من اليونانية إلى السريانية، مع بعض الترجمات "الأولية" "الحرفية" إلى اللغة العربية.

(¹) التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة 1 / 40.

وقد ظهرت أول ترجمة عربية لـ " التحليلات الثانية " من منطق أرسطو على يد أبى بشر متى بن يونس. وقد أتاح هذا للمناطق العرب امتلاكاً كاملاً للمنطق الأرسطى بوصفه جمعا من النصوص وتقليداً حياً للدراسة فى نفس الوقت. وهو وضع لم يتسن مطلقاً بصورة كاملة لأسلافهم السريان⁽¹⁾.

وعلى ذلك نجد أن الأساس المعرفى الذى قامت عليه، واستندت إليه جماعة أبى بشر المنطقية هو " دراسة المنطق "، وذلك أهم ما يميزها " كجماعة منطقية " عن الجماعات العلمية الأخرى التى انشغلت باهتمامات علمية أخرى، مثل الطب والطبيعة، والرياضيات ... وغيرها.

وقد أمتد تأثير مدرسة بغداد التى أسسها أبو بشر متى طوال القرن الرابع الهجرى. أما مدرسته العلمية المعاصرة له، فقد وجدنا كل من الفارابى - تلميذه البارع - ويحيى بن عدوى، وأبى سليمان المنطقى كتلاميذ مباشرين ومعاصرين للأستاذ، تلقوا تعليمهم المنطقى عليه، إنما يشكلون هم وأستاذهم أو رئيسهم أساس المدرسة العلمية.

وعن الصلات العلمية التى قامت بين الأعضاء، وجدنا يحيى بن عدوى يتفق مع أستاذه أبى بشر متى فى بعض المسائل ويتخذ نفس موقفه، مثل موقفهما من العلاقة بين النحو والمنطق، ثم رأينا يحيى يعدل ويطور بعض أفكار " الأستاذ " وقد تمثل ذلك فى " إصلاح " بعض الترجمات التى قام بها أبو بشر متى. ومن ذلك، تنقيح يحيى

(1) ريشر، تطور المنطق العربى، ص 170.

لترجمة أبي بشر لـ "كتاب شرح الإسكندر لكتاب السماء"، وشرح
ثامسطيوس على كتاب السماء والعالم لأرسطو، الذي ترجمه أبو بشر.
والترجمة السريانية التي قام بها أبو بشر لكتاب "السفسطة" كانت
أساساً للترجمة العربية لنفس الكتاب، وقام بها يحيى بن عدى.. وغير
ذلك. وفي مرحلة متقدمة من تطور "فكر" يحيى بن عدى وجدناه
يخالف أستاذه في بعض الأفكار، وقد ذكرنا الأمثلة على ذلك. ولكن ذلك
لا يمنع التلميذ من أن يكتب كتاباً خاصاً ضمنه تعاليق عدة في أمور
جرت بينه وبين أستاذه في المنطق. وبذلك تبلغ الصلة العلمية بين
التلميذ "و" الأستاذ "الذروة".

ولم يكتف أحد أعضاء الجماعة، وهو أبو سليمان السجستاني
بالتلمذ على رئيس المدرسة أبي بشر، بل رأيناه يتعلم المنطق أيضاً
على عضو آخر من الجماعة، وهو يحيى بن عدى، كما تعلم الأخير
على الفارابي أيضاً.

وقد استمر تواصل أعضاء جماعة أبي بشر المنطقية وعطاؤهم
للأجيال التالية، فتعلم على يحيى بن عدى كل من ابن زُرعة، وابن
الخمّار، وابن السّمح وغيرهم. وتعلم على السجستاني المنطقي، ابن
عباد، وأبو حيان التوحيدى، وابن النديم.

وهكذا استمر التواصل العلمى لجماعة أبي بشر المنطقية، حتى
صارت مدرسة منطقية تميز بها القرن الرابع الهجرى، وسميت مدرسة
بغداد، التى يعزى إليها الفضل فى إنجاز علمى ضخّم تمثل فى دراسة
المنطق كعلم مستقل له أهميته لبقية العلوم، وليس مجرد فرع من
الدراسات التى سادت فى القرن الثالث، خاصة الطبية والفلسفية منها.

الفصل الخامس

**الخوارزمي ومدرسته الرياضية
نموذج فاعل لأثر الأنا في الآخر**

1- موجز حياته وتكوينه العملى

هو، أبو عبد الله محمد بن موسى (182-232هـ / 798-846م) ،
والخوارزمى نسبة إلى خوارزم من أعمال روسيا حالياً ، و التى ولد
بها. أما عن طفولته و حياته الأولى ، فقد اكتنفها الغموض نظراً لأن
معظم كتب التراجم و المراجع العربية لم تتضمن معلومات كافية عن
هذه الفترات من حياته.

و قد نشأ الخوارزمى فى إقليم "خوارزم"، وكان هذا الاقليم من
أعظم مراكز الثقافة الإسلامية، حيث كانت خوارزم سوقاً للحركة
العلمية، وفيها نشأ كثير من العلماء الذين اتصلوا ببيت الحكمة المأمونى
ببغداد. وقد توافرت للخوارزمى كل الأسباب التى جعلته ينال حظاً
وافراً من العلوم الرياضية والفلكية (1).

يعتبر الخوارزمى أول من كتب فى علم الجبر و المقابلة بحسب
ابن خلدون (2) الذى يصنفه ضمن فروع الحساب. ومع أن الخوارزمى قد
اشتهر بأعماله الرياضية أكثر من الفلكية، إلا أننا نجد بعض كتب
التراجم تذكر شهرته الفلكية فقط. فابن النديم (3) يروى أنه كان منقطعاً
إلى خزانة الحكمة للمأمون، وهو من أصحاب علوم الهيئة. وكان الناس
قبل الرصد وبعده يعولون على زيجه الأول والثانى، ويعرفان بالسندهند.

(1) أنظر، محمد عاطف البرقوقي، وأبو الفتوح محمد التوانسى، الخوارزمى العالم
الرياضى الفلكى، الدار القومية للطباعة والنشر (د.ت)، ص 97.

(2) المقدمة ، فصل العلوم العددية ص 383 - 384 .

(3) الفهرست ، ص 383 .

وليه من الكتب : كتاب الزيج نسختين أولى وثانية، كتاب الرخامة، كتاب العمل بالإسطرلاب، كتاب عمل الإسطرلاب، كتاب التاريخ.
أما القفطي⁽¹⁾ فنراه - كعادته - ينقل من الفهرست نقلاً حرفياً ؛ و لم يزد على كلام ابن النديم سوى، كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي، والذي لم يذكره ابن النديم، فضلاً عن عدم ذكره لكتبه في الحساب.
أما المسعودي⁽²⁾ فيصنف الخوارزمي ضمن المؤرخين الذين ألفوا كتباً في التاريخ والأخبار ممن سلف وخلف.

واللافت للنظر في كلام ابن النديم، والقفطي، والمسعودي، أنه لم يشتمل على أية كتب في الجبر والحساب، مع أن شهرته الرياضية فاقت شهرته الفلكية التي تحدث عنها صاحب الفهرست، وصاحب الأخبار، وشهرته التاريخية التي قال بها صاحب المروج. ومثل هذا الأمر يجعلنا نتوخى التدقيق والتمحيص في تعاملنا مع كتب التراجم التراثية.

وإذا انتقلنا إلى المؤرخين المحدثين، وجدنا كارل بروكلمان يذكر أن أقدم مؤلف له بأيدينا كتاب في علم الرياضة هو أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي الذي عمل في "بيت الحكمة" في عهد الخليفة المأمون، وتوفي بعد سنة 232هـ - حسبما ذكر نيلينو. وقد ألف المأمون موجزاً في علم الفلك الهندي يعرف بالسندهند، وتصحيحاً للوحات بطليموس، ولكن لم يكتسب شهرة كبيرة إلا بكتابه في "الجبر"

(1) الأخبار ، ص 187-188 .

(2) مروج الذهب 21/1 .

الذى ابتكر تسميته بذلك، وكتابه فى الحساب، وقد ترجما إلى اللاتينية فى زمن مبكر، وظلا فى أوربا أساساً لعلم الحساب حتى عصر النهضة⁽¹⁾. وقد روى أن الخوارزمى قد أحاط فى شبابه بعلوم الاغريق، وتعلم على ديوفانتوس⁽²⁾، وذلك من خلال دراسته لكتبه طبعاً، إذ أن Diophantus يعد أحد كبار علماء الحساب والجبر اليونان. وقد عاش وألف فى الأسكندرية حوالى القرن الثالث ق. م. وتذكر بعض المراجع العربية التى وضعت خصيصاً للبحث فى الخوارزمى أنه التقى فى خوارزم بأبى الريحان البيرونى⁽³⁾. وفى موضع آخر يذكر أنه كان معاصراً للبيرونى⁽⁴⁾. وهذا خطأ تاريخى فادح ! لأن الخوارزمى قد عاش فى الفترة ما بين 183-232هـ، والبيرونى كان حياً فيما بين 362-443هـ. وبذلك يكون الخوارزمى قد توفى قبل أن يولد البيرونى بحوالى مائة وثلاثين عاماً. المهم أن الخوارزمى بعد أن حصلَ قدراً كبيراً من علوم الرياضيات والفلك فى "خوارزم"، فكر فى الانتقال إلى بغداد عاصمة الدولة والخلافة، وفيها يقيم الخليفة، وهى مطمح أنظار العلماء النابهين، وليس بعيداً أن يكون المأمون، وهو الشغوف بحب العلماء قد عرف الكثير عن عبقرية الخوارزمى، فبعث إليه يستقدمه إلى بغداد، ولم يجد الخوارزمى

(1) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربى 558/2-559.

(2) كارم السيد غنيم، ملامح من حضارتنا العلمية وأعلامها المسلمين، ط الأولى، القاهرة 1989، ص 121.

(3) البرقوقى، والتوانسى، الخوارزمى العالم الرياضى الفلكى، ص 92.

(4) نفس المرجع، ص 97.

صعوبة في الاتصال بهذا الخليفة المحب للعلم، فولاه منصباً كبيراً في بيت الحكمة، ثم أوفده في بعض البعثات العلمية إلى البلاد المجاورة ومنها بلاد الأفغان، وكان الهدف من هذه البعثات هو القيام بالتحقيقات العلمية والبحث والدرس، والاتصال بعلماء تلك البلاد وزيارة مكاتبها والحصول على أنفس الكتب والمخطوطات⁽¹⁾. ولعل ذلك الاهتمام العلمي هو ما قد ميز العصر الذهبي للإسلام حيث اختص بكثير من الخلفاء والأمراء الذين شجعوا الحركة العلمية وهياؤوا الجو المناسب لازدهار العلم وإبداع العلماء فأنشأوا المدارس والمكتبات ودور العلم، وجدوا واجتهدوا في البحث عن الكتب القديمة القيمة والمخطوطات، فحصلوا عليها وتنافسوا في تقدير العلم واجتذاب العلماء. وكان العلماء على مستوى الأمة الإسلامية يتمتعون بالحصانة والحرية ولا يتأثرون بالخلافات السياسية أو الطائفية، ويعتبر الشعور بالإيمان والاستقرار الذي أحسه العالم في مزاوله عمله من أهم مظاهر الحركة العلمية في عصر الإسلام الذهبي. وقد أدت تلك العوامل مجتمعة إلى وجود البيئة العلمية الصالحة لنشأة العلم وتطوره⁽²⁾.

وقد ذكرت معظم كتب التراجم، وكذلك كل الذين كتبوا عن الخوارزمي من شرقيين وغربيين أنه كان منقطعاً إلى بيت الحكمة المأموني منذ قدومه بغداد، ممارساً للنشاط العلمي بكل مظاهره، حتى

(1) نفس المرجع ، ص 98 .

(2) د. أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة ، دار المعارف ، القاهرة 1993 ، ط الأولى ، ص 34 .

ولاء المأمون رئاسة البيت.

والسؤال الهام الذى يطرح نفسه هنا، هو : هل كان للخوارزمى صلات علمية مع مشاهير العلماء الذين عملوا فى بيت حكمة آنذاك؟
الواقع أن أغلب المراجع لم تشر إلى صلات علمية قامت بين الخوارزمى وغيره من العلماء فى بيت الحكمة. وربما يكون الخوارزمى قد اتصل بجماعات الترجمة، ولكن فى حدود معينة، إذ أن عمله فى حقل الترجمة قليل، ويكاد لا يذكر. فضلاً عن أن اهتماماته كانت منصبية على مجالات لم يكن المترجمون قد قطعوا فيها شوطاً كبيراً بعد.

ومن المرجح أن الخوارزمى قد التقى بحنين بن اسحاق وجماعته فى بيت الحكمة، إذ أنهما قد تعاصرنا لفترة زمنية ليست بالقصيرة. فالخوارزمى قد توفى سنة 232 هـ. وكان حنين (194-264هـ / 819-877م) يبلغ من العمر ثمانية وثلاثين عاماً. فلابد وأنهما قد التقيا. ولكننا نستبعد قيام صلات علمية بينهما، وذلك لاختلاف مجال اهتمام كلا منهما، فالخوارزمى كان مهتماً بالبحث فى مسائل الرياضيات والفلك. وحنين كان يترجم ويُصليح كتب الفلسفة والمنطق. أما ترجمة كتب الرياضيات والفلك، فقد تصدى لها ثابت بن قرة (221-288هـ/835-900). لكن بعد وفاة الخوارزمى، إذ أن ثابتاً قد التقى بالخوارزمى فى بيت الحكمة، وكان يبلغ من العمر أحد عشر عاماً سنة وفاة الخوارزمى.

ولكن تعاصر الخوارزمى وحنين بن اسحاق فى بيت الحكمة يدلنا

بوجه من الوجوه على أن مبدأ التنافس العلمى كان يحكم العلاقة بينهما، فكل منهما كان حريصاً على أن يقدم عملاً علمياً جاداً يستحق أن يرقى إلى مستوى رعاية الخليفة لصاحبه. وقد فعل الاثنان.

2- تطور الرياضيات حتى عصر الخوارزمى :

والآن ينبغى علينا أن نقف بصورة موجزة على التطور العلمى والتاريخى للرياضيات، وذلك لنقف على أبعاد الإنجاز الذى تم على يد الخوارزمى باعتباره أحد أهم علماء الرياضيات فى القرن الثالث الهجرى. وذلك يقودنا بطبيعة الحال إلى التعرف على أبعاد إنجازات علماء المسلمين خلال عصر الخوارزمى، وأيضاً مدى تأثير هؤلاء العلماء بالخوارزمى لنخلص فى النهاية إلى أن إنجازات علماء المسلمين فى الرياضيات إبان عصر الخوارزمى، إنما تعبر عن الصورة الجماعية للعمل العلمى خلال العصر كله.

بدأت رياضيات ما قبل التاريخ بدايات بديهية من خلال وجود جماعات عددية سواء فى الانسان (عدد الأصابع، عدد الأرجل وهكذا..)، أو الحيوان، أو الأشياء. وينمو الإنسان وتزايد عدده وموارده ومشكلاته كان عليه أن يعدد حاجاته أو أقاربه أو قبيلته وما إلى ذلك. ثم ظهرت عمليات الجمع والطرح والقسمة والضرب والمقاييس والأوزان بصورة طبيعية نتيجة لاضطرار الانسان إلى عمليات كثيرة ظهرت له مثل البيع والشراء والمقايضة. وقد عرفت مصر الرياضيات والحساب القديم أكثر من سواها، وذلك لارتباط هذه

العمليات بالبناء الهندسى للمعابد والأهرام والمقابر الفرعونية الكبرى. وقد عُرِفَت الجداول الرياضية فى العهدين البابلى والسومرى مثل جداول الضرب والتربيع والتكعيب. وتوصل السومريون إلى نظام عددى مرتبط بتقسيمات الأوزان. أما بلاد اليونان فقد عرفت بدورها العلوم الرياضية وطورتها بعد أن اقتبست عن المصريين والسومريين والبابليين⁽¹⁾. ولما نقل العرب والمسلمين تراث الأمم الأخرى وخاصة اليونان، لم تستطع الرياضيات اليونانية أن تروى ظمأهم، فالعقلية اليونانية إنما قامت على فلسفة نظرية ورياضية واستدلالية. فقد شغف اليونان بالرياضيات النظرية المجردة، واهتموا كثيراً بالخيال الرياضى إشباعاً لنهمهم العلقى. وهذا ما دعاهم إلى وضع كتب فى الهندسة لا نظير لها عند الأمم الأخرى، مثل مؤلفات أقليدس، وأبولونيوس العظيمة. أما العرب فقد اجتذبتهم الناحية العملية من الرياضيات فضلاً عن تعلقهم بالجانب النظرى فيها. فهم لم يكتفوا باستيعاب الهندسة الإغريقية، ولكنهم قد اهتموا أيضاً بتطبيقها عملياً. وقد نجحوا فى ذلك أياً نجاح. وهنا تكمن عبقرية العرب وأثرها العظيم فى تقدم العلم عامة، والرياضيات خاصة، والجبر بصورة أخص⁽²⁾ كما سيأتى.

إن الأعداد التى استخدمها اليونان والرومان وغيرهما هى الأعداد

(1) راجع د. عباس سليمان ، د. حسان حلاق ، دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية 1998، ص ص 175-178 .

(2) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب، ط بيروت 1970، ص 121-122.

اليونانية وصورتها : IV.V.VI.I.II.III. وهذه الرموز يمكن استخدامها في عملية الجمع، بينما يكون من الصعب جداً، بل من المستحيل استخدامها في عمليات الضرب والقسمة، أو حتى جمع أعداد بالألوف أو الملايين. وعندما تسربت علوم الهند إلى العرب في قمة معرفتهم بهذه العلوم خلال فترة نقل كتاب السندهند إلى اللغة العربية في عهد الخليفة المنصور، تعرف العرب على أنظمة الهنود في مجال الرياضيات⁽¹⁾، واطلعوا على الأعداد الهندية، ثم هذبوها وكونوا منها سلسلتين⁽²⁾: الأولى عُرفت بالأرقام الهندية وصورتها: 1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 9 وتُستعمل هذه السلسلة في الهند، وفي البلاد العربية الشرقية. أما السلسلة الثانية، فهي سلسلة الأرقام الغبارية⁽³⁾ المرتبة على أساس الزوايا، فرقم 1 له زاوية واحدة، ورقم 2 له زاويتان، ورقم 3 له ثلاث زوايا، ورقم 4 له أربع زوايا.. وهكذا إلى رقم 9. فكان صورة هذه السلسلة هكذا :

فهذبها العرب وطوروا رسمها حتى اتخذت شكلها الحالي : 1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 9، وعُرفت باسم الأرقام العربية والتي ساد استعمالها في بلاد المغرب العربي.

(1) د. ماهر عبد القادر محمد ، مقدمة تحقيق كتاب اللّمع لابن الهائم ، الإسكندرية 2001 ، ص 39-40 .

(2) أبو الريحان البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة ، طبعة دائرة المعارف العثمانية ، الهند 1985 ، ص 135 .

(3) سميت بالغبارية، لأن الهنود كانوا يسطون الغبار(التراب) على لوح من الخشب، ثم يرسمون عليه هذه الأعداد

ومن الواضح أن سلسلة الأعداد الهندية والأعداد الغبارية في نظام الحساب الهندي الذي عرفه العرب تقف عند الرقم 9. وقد تفتقت العقلية العربية الابتكارية عن إضافة الصفر في العمليات الحسابية في السلسلتين، فرمزوا للصفر في سلسلة الأرقام الهندية التي سادت المشرق العربي بشكل النقطة (.) ورمزوا له في سلسلة الأرقام الغبارية التي سادت المغرب العربي بشكل الدائرة الفارغة (0). وإبان اتصال أوروبا بالعلوم العربية ابتداء من الأندلس، وجد الأوربيون أن سلسلة الأرقام الغبارية (العربية) المستعملة في المغرب العربي أنسب لهم في الاستعمال من الأرقام الرومانية⁽¹⁾.

ويُعزى إلى المسلمين الفضل في اختراع علم الجبر والذي ارتبط باسم العالم الشهير الخوارزمي موضوع بحث هذه الجزئية. إذن لم يكن علم الجبر معروفاً بالصورة التي نعرفها الآن عند الأمم السابقة. وبذلك يبطل الزعم بأن اليونانيين قد قدموا تحليلاً دقيقاً لعلم الجبر استناداً إلى كتاب " صناعة الجبر " لذيوفنطس (ديافانتوس) الذي يقول عنه القفطي⁽²⁾ : " اليوناني الإسكندراني فاضل كامل مشهور في وقته، وتصنيفه، وهو صناعة الجبر كتاب مشهور مذكور خرج إلى العربية، وعليه عمل أهل هذه الصناعة. وإذا تبحره الناظر رأى بحراً في هذا النوع". ويحتوى هذا الكتاب على ثلاث عشرة مقالة، ولم يصل إلينا منه إلا المقالات الست الأولى، وما جاء في هذه

(1) د. ماهر عبد القادر محمد ، المرجع السابق ، ص 39-40 .

(2) الأخبار ، ص 126 .

المقالات، وما كتب لها من شروح وتعليقات فيما بعد لا يضع أمامنا بصورة كاملة مخططاً كاملاً لعلم الجبر، ولكنه على كل حال يقدم إلينا فكرة عن بعض المسائل الرياضية المتصلة بعلم الجبر⁽¹⁾ والتي يرجح أن يكون الخوارزمي قد استفاد منها في وضع علم الجبر في صورته التي ظهر بها على يديه.

ويعتبر الخوارزمي كذلك أول من طور فن الحساب، وجعل منه فناً صالحاً للاستعمال اليومي، ومفيداً لبقية العلوم، بعد أن وسّع فيه ونظمه تنظيمًا دقيقاً⁽²⁾. ويعد الخوارزمي بحق مثلاً رائداً في الرياضيات وفي الجبر بصفة خاصة، فهو أول من أطلق مصطلح الجبر الذي أخذ عنه الأوروبيون الكلمة الإنجليزية Algebra. ولقد ظل الخوارزمي موضع اهتمام الأوروبيين، بل واعتمدوا عليه في كثير من أبحاثهم ونظرياتهم؛ بحيث يمكن القول بأن الخوارزمي وضع علم الجبر وعلم الحساب للناس أجمعين⁽³⁾ عل ما سنرى في الفقرات التالية.

(1) الخوارزمي العالم الرياضي ، م . س ، ص 108.

(2) هونكه ، شمس العرب تسطع على الغرب ، ترجمة فاروق بيضون ، كمال دسوقي ، مراجعة فاروق عيسى الخوري ، المكتب التجاري للطباعة والنشر ، بيروت ، ط الثانية 1969 ، ص 158.

(3) د. ماهر عبد القادر محمد ، التراث والحضارة الإسلامية ص 80.

3- أهم إنجازات الخوارزمي:

يُعرف علم الجبر بأنه : إضافة شئ إلى كمية معلومة أو ضربه بها حتى يصير أحدهما مساوياً للآخر. ومن هذا التعريف يتضح أن القصد منه هو العمليتان الجبريتان التاليتان :

$$م + س = ب$$

$$م س = ب$$

وانتشر تطبيق هاتين العمليتين فصارنا تعنيان موضوع الجبر كله⁽¹⁾. وهو ذلك الفرع من التحليل الرياضي الذي يناقش الكميات باستخدام حروف ورموز عامة. ويعرف الجبر بالقاموس الرياضي بأنه تعميم لعلم الحساب، أي أن الحقائق الحسابية مثل $3+3+3=3 \times 3$ ، $4+4+4+4=4 \times 4$ ، الخ، وكلها حالات خاصة من الحالات العامة الجبرية مثل $س + س + س + س = 4 س$ حيث $س$ هي أي عدد⁽²⁾.

ويبتدئ الخوارزمي كتابه الجبر والمقابلة ببيان الغاية والهدف من علم الجبر، ومدى نفعه للناس فيما يحتاجون إليه من الحساب، فيقول : "إنني لما نظرت فيما يحتاج إليه الناس من الحساب وجدت جميع ذلك

(1) كارادي فو ، الفلك والرياضيات ، بحث ضمن تراث الإسلام ، تأليف جمهرة من المستشرقين ، بإشراف سبير توماس أرنولد ، تعريب وتعليق جرجيس فتح الله ، ط الثانية بيروت 1972، ص 571-572.

(2) د. على عبد الله الدفاع، نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات، بيروت 1978، ص 37.

عدداً، ووجدت جميع الأعداد إنما تركبت من الواحد، والواحد داخل في جميع الأعداد. ووجدت جميع ما يلفظ به من الأعداد ما جاوز الواحد إلى العشرة يخرج مخرج الواحد ثم تثني العشرة وتثالث كما فعل الواحد فيكون منها العشرون والثلاثون إلى تمام المائة. ثم تثني المائة وتثالث كما فعل بالواحد وبالعشرة إلى الألف، ثم كذلك تردد الألف عند كل عقد إلى غاية المدرك من العدد⁽¹⁾.

ويقرر الخوارزمي في كتابه قاعدة هامة من قواعد البحث العلمي، وهي قاعدة اتصال العلماء على مر العصور " فلم يزل العلماء في الأزمنة الخالية والأمم الماضية يكتبون الكتب مما يصنفون من صنوف العلم ووجوه الحكمة نظراً لمن بعدهم واحتساباً للأجر بقدر الطاقة " ⁽²⁾.
ويصنف الخوارزمي العلماء والباحثين - كل في تخصصه - إلى ثلاثة أصناف لا يخرج أي بحث علمي عن أحدهم، وهم " إما رجل سبق إلى ما لم يكن مستخرجاً قبله فورثه من بعده. وإما رجل شرح مما أبقي الأولون ما كان مستغلقاً فأوضح طريقه وسهل مسلكه وقرب مأخذه. وإما رجل وجد في بعض الكتب خلافاً فلم شعثه وأقام أوده وأحسن الظن بصاحبه غير راد عليه ولا مفتخر بذلك من فعل نفسه ⁽³⁾.
وبهذا يكون الخوارزمي - من خلال مقدمته الموجزة لكتاب الجبر

(1) الخوارزمي، كتاب الجبر والمقابلة، تحقيق على مصطفى مشرفه، ومحمد مرسى أحمد، ملحق بكتاب د. ماهر عبد القادر محمد، التراث والحضارة الإسلامية، م. س، ص 228.

(2) الخوارزمي، كتاب الجبر والمقابلة ص 227.

(3) الخوارزمي، نفس المصدر، نفس الصفحة.

والمقابلة - قد وضع فلسفة التأليف العلمى فى عصره بكل جلاء ووضوح، وبين ملامح الشخصية العلمية فى عصر النهضة الإسلامية متمثلة فى التحلى بأنبل الصفات وضرب المثل الأعلى فى حب العلم والمثابرة على البحث العلمى والترفع عن بعض الصغائر، والاجتهاد فى كشف أسرار العلم والتمسك بالأمانة العلمية عند النقد أو النقل⁽¹⁾.

وهذه القواعد التى وضعها الخوارزمى إنما تنفى ما يتسرب إلى بعض الأذهان من أن العرب كانوا يكشفون من أسرار العلم بقدر ما تدعو إليه حاجتهم فى حياتهم المعيشية. والحقيقة أن العرب كانوا يشتغلون إلى جانب ذلك بالبحث العميق وتحقيق قضايا العلم، بدافع الحب الحقيقى للعلم ذاته، ويكفى دليلاً على ذلك أنهم ترجموا كتباً للفلسفة اليونانية وغيرها من مراجع العلم الأجنبى، وراجعوا هذه الترجمات عدة مرات بقصد التثبت من أنها صورة دقيقة لما فى مراجعها الأصلية، ثم قيامهم بتصحيح كثير من الآراء اليونانية وغيرها، ثم ابتكارهم كثيراً من الآراء والنظريات العلمية الجديدة التى لم تكن معروفة من قبل. فلقد جمع العرب إذن بين البحث العلمى لترفيه حياتهم والارتفاع بمستواها، وبين كشف حقائق الوجود، ومعرفة أسرار الطبيعة⁽²⁾. ويعتبر الخوارزمى بمؤلفاته - خاصة كتاب الجبر والمقابلة - من أوضح الأمثلة على ذلك.

لكن ما الدافع وراء ابتكار الخوارزمى لعلم الجبر؟ الواقع أن الذى

(1) د. أحمد فؤاد باشا، مرجع سابق، ص 55.

(2) البرقوقى، والتوانسى، الخوارزمى، ص 104.

دفع الخوارزمي إلى ذلك هو علم الميراث المعروف بعلم الفرائض، فأراد أن يبتدع طرقاً جبرية تسهل هذا العلم الشائك. وبذلك يكون الخوارزمي قد انطلق من شريعته الإسلامية واتخذها حافزاً له - وهي هكذا دائماً- في تأليف "الكتاب المختصر في حساب الجبر والمقابلة". ولقد أوضح الخوارزمي في كتابه هذا أكثر المسائل المتعلقة بالجبر الحديث من معادلات وجذور وكسور.. الخ، بل وشرح ما يسمى بلغة الرياضيات الحديثة الجذر الذي يحتوي على كمية تخيلية (مستحيلة) مثل $\sqrt{10}$ ⁽¹⁾، ويمكن الإشارة إلى ذلك فيما يلي :

قسم الخوارزمي الأعداد التي يحتاج إليها في حساب الجبر والمقابلة إلى ثلاثة ضروب : وهي جذور وأموال وعدد مفرد لا ينسب إلى جذور ولا إلى مال ⁽²⁾.

والجذر يعنى "س"، والمال يعنى "س2"، والمفرد يعنى الحد الخالي من س. يقول الخوارزمي: "واعلم أنك إذا نصفت الأجزاء في هذا الباب وضربتها في مثلها فكان مبلغ ذلك أقل من الدراهم التي مع المال، فالمسألة مستحيلة" ⁽³⁾. فهذا النص يشير إلى أن الخوارزمي قد تنبه إلى الحالة التي يكون فيها الجذر كمية تخيلية بلغة الرياضيات الحديثة، فأشار إلى الحالة التي يستحيل فيها إيجاد قيمة حقيقية للمجهول، فقال : في هذه الحالة تكون المسألة مستحيلة، أو تخيلية.

(1) د. ماهر عبد القادر محمد ، التراث والحضارة الإسلامية ، م.س، ص 78.

(2) الخوارزمي ، كتاب الجبر والمقابلة ، ص 228-229 .

(3) الخوارزمي ، كتاب الجبر والمقابلة ، ص 233 .

فمن الأبواب التي يحتويها كتاب الجبر والمقابلة، باب الضرب والذي يبين فيه كيفية ضرب الأعداد والأشياء والجذور بعضها في بعض. يقول الخوارزمي: "اعلم انه لا بد لكل عدد يضرب في عدد من أن يضاعف أحد العددين بقدر ما في الآخر من الأحاد..."⁽¹⁾. وفيه باب الجمع والنقصان والقسمة، يعرض للعمليات الخاصة وقسمة المقادير الجبرية وطرحها وقسمتها. "اعلم أن جذر مائتين إلا عشرة مجموع إلى عشرين إلا جذر مائتين فانه عشرة سوياً. وجذر مائتين إلا عشرة منقوص من عشرين إلا جذر مائتين فهو ثلاثون إلا جذري مائتين.. وإن أردت أن تقسم جذر تسعة على جذر أربعة، فانك تقسم تسعة على أربعة فيكون اثنين وربعاً، فجذرها هو ما يصيب الواحد، وهو واحد ونصف"⁽²⁾.

ثم باب المسائل (المعادلات) الست، ثم باب المسائل المختلفة، وهي تدور حول تكوين معادلات من الدرجة الثانية وكيفية حلها. وهذه المسائل قريبة الشبه جداً بما في كتب الجبر الحديثة. أما المعادلات التي قسمها الخوارزمي إلى ستة ضروب أو أقسام، فيمكن الإشارة إليها فيما يلي⁽³⁾:

1- الأموال التي تعدل الجذور، ومثالها القول : مال يعدل خمسة أجزاره

(1) الخوارزمي، كتاب الجبر والمقابلة، ملحق بكتاب الموجز في تاريخ العلوم عند العرب للدكتور مرحبا، ص 270 .

(2) الخوارزمي، نفس المصدر، ص ص 270-272 .

(3) الخوارزمي، كتاب الجبر والمقابلة ص ص 229-233 .

فجذر المال خمسة، والمال خمسة وعشرون، وهو مثل خمسة أجزاره.
 2- الأموال التي تعدل العدد، ومثالها القول : مال يعدل تسعة فهو المال
 وجذره ثلاثة. وكالقول : خمسة أموال تعدل ثمانين فالمال الواحد خمس
 الثمانين وهو ستة عشر.

3- الجذور التي تعدل عدداً، ومثالها القول : جذر يعدل ثلاثة من العدد،
 فالجذر ثلاثة والمال الذي يكون منه تسعة.

4- الأموال والجذور التي تعدل عدداً، ومثالها القول : مال وعشرة
 أجزار يعدل تسعة وثلاثين درهماً، ومعناه أى مال إذا زدت عليه مثل
 عشرة أجزار بلغ ذلك كله تسعة وثلاثين.

5- الأموال والعدد التي تعدل جذوراً، ومثالها القول : مال واحد
 وعشرون من العدد يعدل عشرة أجزاره، ومعناه أى مال إذا زدت عليه
 واحداً وعشرين درهماً، كان ما اجتمع مثل عشرة أجزار ذلك العدد.

6- الجذور والعدد التي تعدل الأموال، ومثالها القول : ثلاثة أجزار
 وأربعة من العدد تعدل مالاً.

وهذه الضروب الستة من المعادلات يعبر عنها باللغة الجبرية
 الحديثة كما يلي :

$$1- م س ؟ = ب س$$

$$2- م س 2 = ج$$

$$3- ب س = ج$$

$$4- م س 2 + ب س = ج$$

$$5- م س 2 + ج = ب س$$

$$6- ب س + ج = م س 2$$

ثم قدم الخوارزمي حلاً لكل ضرب من هذه الضروب الستة بذكر أمثلة توضيحية مفصلة خالية من استعمال الرموز، الأمر الذي تطلب منه جهداً كبيراً في حل مثل هذه المسائل الجبرية. يقول الخوارزمي : "مالان وعشرة أجزار تعدل ثمانية وأربعين درهماً⁽¹⁾. وهو يقدم طريقة الحل على هذا النحو : " ومعناه، أى مالين إذا جمعا وزيد عليهما مثل عشرة أجزار أحدهما، بلغ ذلك ثمانية وأربعين درهماً. فينبغي أن ترد المالين إلى مال واحد، وقد علمت أن مالاً من مالين نصفهما، فاردد كل شئ في المسألة إلى نصفه، فكأنه قال : مال وخمسة أجزار يعدل أربعة وعشرين درهماً. ومعناه، أى مال إذا زدت عليه خمسة أجزاره، بلغ ذلك أربعة وعشرين. فنصف الأجزاء فتكون اثنين ونصفاً، فاضربهما في مثلها فتكون ستة وربعاً، فزدها على الأربعة والعشرين، فتكون ثلاثين درهماً وربعاً، فخذ جذرها وهو خمسة ونصف فانقص منها نصف الأجزاء، وهو اثنان ونصف، يبقى ثلاثة، وهو جذر المال، والمال تسعة⁽²⁾.

توضح هذه المسألة ما كان يعانيه الخوارزمي وغيره من علماء العرب والمسلمين في حل المعادلات الجبرية. ويتضح هنا أيضاً أهمية التعبير بالرموز في تبسيط العمليات الجبرية والرياضية وتسهيلها بصفة عامة. ويمكن تلمس ذلك من الإشارة إلى أن مثال الخوارزمي السابق

(1) الخوارزمي ، كتاب الجبر والمقابلة ، ص 231 .

(2) قدرى حافظ طوقان ، تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ، ط الثالثة ، القاهرة 1963 ، ص 65 .

يمكن حله بالرموز فيما يلي :

$$2س + 10س = 48$$

$$أى أن س + 2س = 48$$

$$\square س = \sqrt{\frac{2(5) - 24 + 5 - 11}{2} = \frac{5 - 11}{2} = 3}، وهذا هو جذر المال الذى هو س = 9^{(1)}$$

ثم يذكر الخوارزمى بعد ذلك باب المعاملات، فيقول : واعلم أن معاملات الناس كلها من البيع والشراء والصرف والاجارة وغير ذلك على وجهين بأربعة أعداد يلفظ بها المسائل، وهى : المسعر، والسعر، والثمن، والمثمن. ويشرح معانى هذه الكلمات شرحاً وافياً، ثم يعرض بعد ذلك مسائل مما يجرى فى حياة الناس من بيع وإيجارات، وما يتعاملون به من صرف، وكيل، ووزن. والغاية من ذلك واضحة، وهى تعليم الناس كيف يتصرفون تصرفاً عادلاً فى قضاء حاجاتهم التى تتعلق بهذه النواحي، وكيف يعاملون بعضهم بعضاً معاملة قائمة على التقدير السليم والوزن الدقيق⁽²⁾.

وبالإضافة إلى ما سبق فقد أوجد الخوارزمى الأحجام لبعض الأجسام الهندسية البسيطة كالهرم الثلاثى، والهرم الرباعى والمخروط. وكان حل المعادلات التكعيبية بواسطة مقطع المخروط من أعظم الأمور التى أتى بها⁽³⁾.

(1) عباس سليمان ، وحسان حلاق ، مرجع سابق ، ص 187 .

(2) البرقوقى ، والتوانسى ، الخوارزمى العالم الرياضى ، ص 111 .

(3) د. عبد الحليم منتصر ، تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، ص 151.

والخوارزمي أيضا هو أول من وضع كتاباً في الحساب، وهو الأول من نوعه من حيث الترتيب والتبويب والمادة. وقد ترجمه إلى اللاتينية اولاردبات، وبقي زمناً طويلاً مرجع العلماء، وبقي عدة قرون معروفاً باسم " الغوريتمي " نسبة إلى الخوارزمي (1).
تلك كانت أهم إنجازات الخوارزمي الرياضية، وخاصة في علم الجبر الذي يعد هو مبتكره الأول. وللوقوف على أهمية هذه الإنجازات، علينا أن نتتبع تأثيرها في الرياضيين اللاحقين لصاحبها، وأثرها في الآخر بصفة خاصة، وفي تاريخ علم الرياضيات بصفة عامة. ويمكن البحث في هذا الموضوع تحت العنوان التالي :

(1) د. عبد الحليم منتصر ، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، ص 151.

4- أثر الخوارزمي في اللاحقين له وفي الآخر :

مع أن الظاهر على علماء الرياضيات في عصر الخوارزمي أن كلاً منهم قد مارس العلم بصورة فردية، إلا أن المعرفة العلمية للعصر كله تعتبر محصلة نهائية للعمل الجماعي. وكان للخوارزمي فيها النصيب الأكبر. ولمعرفة أبعاد الإنجاز الذي تم في ذلك العصر، علينا أن نتتبع التطور العلمي للرياضيات، وخاصة علم الحساب والجبر. ومما لا شك فيه أن معرفتنا بهذه الأبعاد سوف تؤدي بالضرورة إلى معرفة الإضافات التي أضافها كل عالم بعد الخوارزمي، ومدى اسهامها في المنظومة الجماعية لتطور الرياضيات في عصر الخوارزمي. إن لكتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي شأناً كبيراً، إذ أن كل ما ألفه العلماء فيما بعد كان مبنياً عليه، فقد بقي عدة قرون مصدراً اعتمد عليه العلماء في بحوثهم الرياضية⁽¹⁾.

ويعتبر سنان بن الفتح الحراني الحاسب الذي ظهر في أوائل القرن الثالث الهجري أول من تأثر بالخوارزمي، حيث كان معاصراً له، درس كتابه الجبر والمقابلة ووعاه جيداً. وما أن اكتمل نضجه العلمي حتى شرح هذا الكتاب وسمى عمله العلمي هذا، "كتاب شرح الجبر والمقابلة للخوارزمي". وقد صار بذلك مقدماً في صناعة الحساب والأعداد. وقدم من الكتب غير الشرح السابق: كتاب التخت في الحساب الهندي، كتاب الجمع والتفريق، كتاب شرح الجمع

(1) د. عبد الحليم منتصر ، المرجع السابق ، نفس الصفحة .

والتفريق، كتاب الوصايا، كتاب حساب المكعبات⁽¹⁾.

ويصرح ابن الفتح بفضل الخوارزمي عليه في كتابه "الكعب والمال والأعداد المتناسبة" حيث قال في بدايته: إن جل معرفة الحساب هو النسبة والتعديل. وقد وضع محمد بن موسى الخوارزمي كتاباً سماه "الجبر والمقابلة" وقد فسر ذلك، وسمح لنا بعد تفسيره باباً نتشعب على قياسه، يقال له: باب الكعب، ومال المال، والمداد، ولم نر أحداً من أهل العلم مما سبقنا وانتهى إلينا خبره، وضع في ذلك عملاً أكثر من التسمية، فأحببنا أن نضع في ذلك كتاباً نبني فيه مذهب قياسه⁽²⁾.

وإذا كان ابن الفتح قد عاصر الخوارزمي واستفاد من أعماله وأعلن أنها قد فتحت له أبواباً جديدة في البحث الرياضي، فإن ثابتاً بن قرة (221-288 هـ / 835-900 م) قد التقى بالخوارزمي، وقرأ وتعلم عليه في داره ثم أوصله الخوارزمي بالخليفة المعتضد وأدخله في جملة المنجمين.

. إذن كانت هناك صلات علمية بين ابن قرة والخوارزمي، فالأول تعلم على الثاني، وذلك إنما يكشف لنا عن طبيعة النشاط العلمي الجماعي الذي مارسه الخوارزمي. وقد مرّ الحديث عن ثابت بن قرة في الفصل الخاص بحركة الترجمة، وبيناً مدى الدور الذي ساهم به في نقل علوم الأمم الأخرى إلى العربية وخاصة في مجالات الطب

(1) الفهرست ص 392 .

(2) قدرى حافظ طوقان ، تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ، ص 179-180

والفلسفة، والفلك، والرياضيات (1).

ويتضح أثر الأستاذ في التلميذ من أن الأخير " قد وضع كتابا في الجبر بيّن فيه علاقة الجبر بالهندسة، وكيفية الجمع بينهما (2). ويتسع النشاط العلمى الجماعى بتعريب اسحاق بن حنين " كتاب المعطيات فى الهندسة لأقليدس " والذى أصلحه ثابت (3). وأصلح كتاب المجسطى لبطلميوس بالنقل القديم، ونقله إسحاق أيضاً .

إذن تأثر ثابت بالعصر الذى عاش فيه واتصل ببعض معاصريه من العلماء الرياضيين، ودرس ما عندهم. كما قرأ لمن لم يعاصره من العلماء السابقين، يشهد بذلك ما قدمه من اسهامات رياضية تعتبر تكملة لأعمال من سبقه من العلماء، وخاصة الخوارزمى. وقد مثلت إضافات ثابت تطوراً هاماً لعلم الجبر، إذ أنه " كان أول من أدرك انطباقه على الهندسة. وذلك إنما يعبر عن النشاط العلمى الجماعى داخل مجتمع العلماء ككل(4).

وفى نفس عصر الخوارزمى (القرن الثالث الهجرى) نبغ عالم رياضى آخر تتلمذ على كتب الخوارزمى، وكان يفتخر بذلك، وهو أبو كامل شجاع بن أسلم المصرى من أهالى مصر، نبغ فى الجبر وحاز شهرة عظيمة فيه إلى الدرجة التى لقب معها بأستاذ الجبر.

(1) أنظر الفصل الأول من هذا البحث .

(2) قدرى طوقان ، مرجع سابق ، ص 199 .

(3) نفس المرجع ، ص 197 .

(4) خالد حربى ، علوم حضارة الإسلام ودورها فى الحضارة الإنسانية ، سلسلة كتاب

الأمة ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، قطر 2004 ، ص 53 .

يذكر ابن النديم⁽¹⁾ أن أبا كامل من علماء القرن الثالث الهجري، ومن أهالي مصر، كان فاضلاً وحاسباً وعالماً. وكان أبو كامل من العلماء الذين يفخرون بتعلمهم العلوم على علماء العرب والمسلمين، فكان فخوراً بأنه تتلمذ على كتب علامة الإسلام في الجبر محمد بن موسى الخوارزمي.

يكشف كلام ابن النديم هذا عن بنية العلاقة العلمية التي تمت بين الخوارزمي، وأبي كامل المصري، من خلال تعلم الثاني على كتب الأول، والتي يبدو أنه اتقنها حتى صار فخوراً بتعلمه عليها.

ويعترف أبو كامل المصري نفسه بفضل الخوارزمي عليه، فيذكر في مقدمة كتابه الذي أسماه أيضاً " الجبر والمقابلة " أن كتاب محمد بن موسى الخوارزمي المعروف بكتاب الجبر والمقابلة أصبح الكتب الرياضية أصلاً، وأصدقها قياساً، وكان مما يجب علينا من التقدمة، الإقرار له بالمعرفة والفضل، إذ كان السابق إلى كتاب الجبر والمقابلة والمبتدئ له والمخترع لما فيه من الأصول التي فتح الله لنا بها ما كان مستغلقاً.. وترك (مؤلفها) شرحها وإيضاحها، ففرعت منها مسائل كثيرة يخرج أكثرها إلى غير الضروب الستة التي ذكرها الخوارزمي في كتابه، فدعاني إلى كشف ذلك وتبيينه، فألفت كتاب الجبر والمقابلة وبينت شرحه في كتاب الارثماطيقى في الأعداد والجبر والمقابلة⁽²⁾.

ويذكر بروكلمان معتمداً على الفهرست أن عبد الحميد بن واسع بن

(1) الفهرست ، ص 374 .

(2) الفهرست ، ص 391 .

ترك أبو الفضل الختلى الحاسب، له كتاب الجبر والمقابلة، مع أن ابن النديم ذكر للختلى فقط، كتاب المعاملات، وكتاب الجامع فى الحساب يحتوى على ستة كتب⁽¹⁾.

لكن يبدو أن الكتاب الذى ذكره بروكلمان يقع ضمن كتاب الختلى الذى يحتوى على ستة كتب، حيث ذكر بروكلمان أن لكتاب الجبر والمقابلة للختلى مختصراً فى جاز الله تحت رقم 2/1505⁽²⁾.

ويمتد تأثير الخوارزمى فيما تلا عصره من عصور، ففي القرن الخامس الهجرى نرى الكرخى (ت 421 هـ/1030 م) يتبع الطريقة التحليلية لعلم الجبر والمقابلة مقتدياً بسلفيه الخوارزمى، وأبى كامل ... ويعتبر كتابه " الفخرى فى الحساب " أحسن كتاب فى الجبر فى العصور الوسطى، مستنداً على كتاب محمد بن موسى الخوارزمى (الجبر والمقابلة) .. وكان الكرخى من علماء المسلمين المبتكرين الذين يكرهون النقل والترجمة، ويفضل التصنيف والتحليل والتعليق على مؤلفات غيره. وقد شرح الكثير من النقط الغامضة فى " كتاب الجبر والمقابلة " للخوارزمى⁽³⁾. وهنا يتضح التواصل العلمى بأجلى صورته، فمن الخوارزمى إلى أبى كامل المصرى، ومن الاثنين إلى الكرخى، تشكل أعمالهم الثلاثة منظومة جماعية تدل على تطور الرياضيات عند علماء المسلمين فى فترة هامة من فترات تاريخ العلم⁽⁴⁾.

(1) بروكلمان 366/2 .

(2) بروكلمان 367/2 .

(3) الدفاع ، مرجع سابق ، ص 145 .

(4) خالد حربى ، علوم حضارة الإسلام ودورها فى الحضارة الإسلامية ، قطر 2004 ، ص 55 .

ويستمر التواصل العلمى بين علماء المسلمين ابتداءً من الخوارزمى الذى كان له تأثير كبير فى العلماء اللاحقين له، والسابق ذكرهم، إلا أننا نجد أن تأثير الخوارزمى هذا قد تحول إلى صورة من صور التنافس العلمى عند أشهر متأخرى الرياضيين المتأثرين بالخوارزمى، ألا وهو عمر الخيام (ت 515 هـ/1121 م) الشاعر الرياضى المشهور. اطلع على أعمال الخوارزمى، وتناولها بالدرس جاعلاً من نفسه منافساً للخوارزمى يحاول أن يصل إلى أشياء جديدة لم يصل إليها. واستمر الخيام على هذا الوضع إلى أن وضع كتابه " فى الجبر " الذى فاق كتاب الخوارزمى فى نظر البعض.

فلئن كانت المعادلة البسيطة ذات الحدين (ص - س) و (م س = س²)، بأشكالها الستة معروفة منذ عصر الخوارزمى، إلا أن التوسع فى تقسيم المعادلات وتصنيفها لم يعرف قبل الخيام. كذلك تمكن عمر الخيام من حل المعادلات من الدرجتين الثالثة والرابعة، وهذه قمة ما وصل إليه الرياضيون العرب⁽¹⁾. فكتابه " فى الجبر " يعتبر من الدرجة الأولى، ويمثل تقدماً عظيماً جداً على ما نجده من هذا العلم عند الإغريق. لقد أحرز تفوقاً على (الخوارزمى) نفسه فى درجات المعادلة بصفة خاصة. فقد خصص القسم الأكبر من كتابه لمعالجة المعادلات التكعيبية، بينما لم يقصد الخوارزمى إلا المعادلات التربيعية بصدد بحث المسائل فى الحلول.

وقد صنف الخيام المعادلات ذات الدرجة الثالثة إلى سبعة وعشرين

(1) مرحبا ، مرجع سابق ، ص 377 .

نوعاً، ثم عاد فقسمها إلى أربعة أشكال، الاثنتان الاخيرتان تتألفان من معادلات ثلاثية الحدود ورباعية الحدود. أما الشكل الرابع فيتألف من ثلاثة صنوف :

$$س3 + ب س = ج س + هـ$$

$$س3 + ج س = ب س2 + هـ$$

$$س3 + هـ = ب س2 + ج س$$

وقد قدم الخيام الحلول على هذه الأصناف، بالإضافة إلى حلوله لمعادلات الدرجة الثالثة كلها، وهو ما لم يجده الخيام في كتب السابقين عليه. يقول في مقدمة كتابه : انك لو اجد في هذه الدراسة فروضاً تعتمد على نظريات ابتدائية معينة في غاية من الصعوبة والتعقيد، لم يصل إلينا من أبحاث القدماء ما ينير لنا السبيل إلى معالجتها أبداً. ويذكر كارادى فو أن طريقة حل الخيام لمعادلات الدرجة الثالثة تبدو بنصها الحرفي تقريباً في كتاب "الجو مطرى" لديكارت⁽¹⁾ !

يتضح مما سبق مدى تأثير الخوارزمي في اللاحقين له ومدى تأثيرهم به، فقد فتحت أعماله الرياضية، وخاصة في علم الجبر الباب على مصراعيه لتطور هذا العلم بالصورة التي رأيناها عند بعض علماء المسلمين اللاحقين له، لاسيما ابن الفتح، والكرخي، والخيام.

ولا بد أن نذكر هنا أن هؤلاء الثلاثة قد اعترفوا جميعاً بعد الخوارزمي بأن وحدة الموضوع الجبري إنما تكون في عمومية العمليات الرياضية أكثر منها في عمومية الجواهر (أو الذوات)

(1) كارادى فو ، مرجع سابق ، ص 584-585 .

الرياضية. فهذه الجواهر يمكن أن تكون خطوطاً هندسية، أو أرقاماً عددية. وأما العمليات الرياضية فهي التي تفسر الحاجة إليها لرد مشكلة ما أو معادلة، وبعبارة أدق، لوضعها في صورة إحدى المعادلات القانونية التي أوردتها الخوارزمي، وأكملها الرياضيون من بعده، أو تلك التي لا بد منها لإيجاد حلول خاصة يطلق عليها عادة اسم الدساتير أو الصيغ. وبذلك فقد أصبح الجبر علم المعادلات، وظل على هذه الصورة حتى جاءت أبحاث لاغرانج lagrange في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. ولئن كانت براعم هذا التصور الجديد للجبر قد بدأت في الظهور عند الخوارزمي، فقد أفاض اللاحقون من بعده في استخراج كل ما تنطوي عليه من معانٍ، وإبراز كل ما تكنه من أفكار. فعمر الخيام يعرف الجبر بأنه (علم المعادلات)، ولا يتردد الطوسي في أن يضع (المعادلات)، في عنوان مؤلفه الذي كتبه في علم الجبر (1).

لكن هل توقف تأثير الخوارزمي عند علماء الرياضيات المسلمين في العصور المختلفة، أم كان له دور في تطور الرياضيات عند الأوروبيين إبان نهضتهم المعروفة؟

الواقع أن أعمال الخوارزمي الرياضية، خاصة كتاب الجبر والمقابلة، كان لها شأن كبير ليس فقط على مستوى تاريخ العلم العربي، بل وعلى مستوى تاريخ العلم العالمي. فلقد كان هذا الكتاب بمثابة الينبوع الذي استقى منه علماء أوربا. يذكر "كريستوفر" في كتابه

(1) مرحبا ، المرجع السابق ، ص 377-378 .

"التقليد الإسلامي" أن الخوارزمي الذي عمل في بيت الحكمة في بغداد كتب كتاباً مهماً ومؤثراً في علم الجبر، وأنه هو الذي أطلق على الزاوية مصطلح " الجيب" الذي ترجم إلى اللاتينية بالمصطلح "Simus"⁽¹⁾.

ويذكر أصحاب "تاريخ كمبردج للإسلام" أن الخوارزمي هو الذي اخترع كلمة "اللوغاريتم" وهو المسؤول بصورة أساسية عن تأسيس علم الجبر الإسلامي⁽²⁾. وقد جاءت معرفة أوربا لكتاب الجبر والمقابلة عن طريق الترجمات اللاتينية التي وضعت له. فلقد ترجم جيرارد الكريموني الأصل العربي لكتاب الجبر والمقابلة إلى اللغة اللاتينية في القرن الثاني عشر للميلاد. وعرفت أوربا هذه الترجمة باسم: *Lulus algebrae et almucqraba le que*.

وقد ترجم الكتاب أيضاً روبرت الشستري Robert of chester سنة 1145م. وصارت هذه الترجمة أساساً لدراسات كبار علماء الرياضيات الأوروبيين. مثل ليونارد فيبوناتسي Leonardo Fibonacci البيزي (ت بعد 1240م). وقد اعترف هذا العالم الرياضي بأنه مدين للعرب بالكثير حيث رحل إلى مصر وسوريا واليونان وصقلية، وتعلم هناك القواعد العربية فوجدها أدق وأسمى من قواعد فيثاغورث، ثم عمد إلى تأليف كتاب الحساب Liber abaci في خمسة عشر

(1) Christopher, J . B .,The Islamic Tradition, Harper & Row . Publishers, New York , 1972 P . 23-24 .

(2) The Cambridge History of Islamic Society and Civilization, op . cit., . p.748 . (3)

فصلاً، الأخير منها يبحث في الحساب الجبرى. وقد أورد البيزى الحالات الست لمعادلات الدرجة الثانية كما عرضها الخوارزمى⁽¹⁾. وهناك ماستر جاكوب Master Jacob من أهل فلورنسا الذى ألف فى الحساب والجبر كتاباً تاريخه سنة 1307 م يجمع كأحد كتب ليوناردو ستة أنواع من المعادلات الرباعية التى كان الخوارزمى قد أوردها فى كتاب الجبر والمقابلة، والذى عرفت أوربا بواسطته مبادئ علم الجبر، ومعها لفظة "الجبر" نفسها. وإلى مصنفات الخوارزمى أيضاً يرجع الفضل فى نقل الأرقام الهندية - العربية إلى الغرب حيث سميت باسمه أول الأمر algorithms⁽²⁾ (الغوريتمى).

ثم جعل الألمان من الخوارزمى اسماً يسهل عليهم نطقه، فأسموه Algorismus، ونظموا الأشعار باللاتينية تعليقاً على نظرياته. ومازالت القاعدة الحسابية (Algrithmus) حتى اليوم تحمل اسمه⁽³⁾ كرائد لها.

وقد نشر " فردريك روزن " كتاب الجبر والمقابلة سنة 1831 م فى لندن، ونشر كارنيسكى ترجمة أخرى مأخوذة من ترجمة الشستري سنة 1915.

(1) كارادى فو ، مرجع سابق ، ص 573-574 .

(2) فليب حتى ، وآخرون ، تاريخ العرب ، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، ط الثامنة 1990، ص 450 .

(3) عباس سليمان ، وحسان حلاق ، مرجع سابق ص 187.

من هنا يتضح أن أعمال الخوارزمي في علم الرياضيات قد لعبت في الماضي والحاضر دوراً مهماً في تقدمه، لأنها أحد المصادر الرئيسية التي انتقل خلالها الجبر والأعداد العربية إلى أوروبا.. فعلم الجبر من أعظم ما اخترعه العقل البشري من علوم، لما فيه من دقة وأحكام قياسية عامة.. فالخوارزمي هو الذي وضع قواعده الأساسية وأصوله الابتدائية كما نعرفها اليوم (1).

من كل ما سبق نستطيع الزعم بأن الخوارزمي قد أسس مدرسة رياضية لعبت دوراً هاماً في تطور الرياضيات منذ أن بدأ صاحبها هذا التطور، وذلك عندما انتقل من الحساب إلى الجبر، والذي اعترف العالم بأنه واضعه الحقيقي. وعن طريق الخوارزمي تم الانتقال أيضاً من القيمة العددية البحتة للأعداد إلى علاقتها بعضها ببعض. وقد مثل هذا التطور الذي أحدثه الخوارزمي مقدمة ابستمولوجية لكل من جاء بعده من علماء الرياضيات إن على المستوى العربي، أو على المستوى العالمي، الأمر الذي جعلنا نقرر أن كل علماء الرياضيات اللاحقين للخوارزمي، وقد أسسوا أبحاثهم بناءً على أعماله، إنما يعتبرون تلاميذ في مدرسته الرياضية الممتدة من القرن الثالث الهجري، وحتى العصر الحديث.

(1) راجع ، الدفاع ، ص 93 .

الفصل السادس

نتائج الدراسة

بعد أن استعرضت كل جوانب موضوع الدراسة - من وجهة نظري - فعلى الآن أن استخلص نتائج من خلال الإجابة على الأسئلة التي طرحتها في مقدمة هذه الدراسة وللإجابة عليها أطرح النقاط التالية:

بيّنت الدراسة كيف كانت حركة الترجمة جسر عبور المسلمين إلى علوم ومعارف الآخر. فما أن انطلق العرب شرقاً وغرباً لنشر الدعوة الإسلامية، حتى تكامل مع هذه الانطلاقة توجه أكيد إلى علوم الحضارات القديمة، فكان أن انطلقت أكبر حركة علمية للترجمة في العالم الإسلامي، حيث تكاثفت من خلالها أجناس مختلفة - السرياني، والمسيحيون، واليهود، والصابئة - جنباً إلى جنب مع الفرس والمسلمين. فلقد كان للسرياني دور واضح وملاموس باعتبارهم حلقة من حلقات السلسلة التي انتقل عبرها التراث من اليونان القديمة إلى المسلمين، فقد قاموا بترجمة كثير من الكتب والمؤلفات الهامة من اليونانية، حيث كانت المجامع العلمية والفكرية التي تكونت في مناطق الاتصال بين المسلمين واليونانيين بحاجة إلى جو من التسامح الفكري والعلمي بعدما تعرض له العلماء والمفكرون من اضطهاد في ظل الحكم الروماني، وكان الدين الإسلامي الجديد يدعو للتسامح وحرية ممارسة الفكر والبحث العلمي، فمارس العلماء والمفكرون حريتهم الفكرية كما يشاءون ولم يتعرضوا لأنواع الاضطهاد والتكيل كما حدث لهم من جانب الرومانيين.

وقد وقفت أثناء البحث على أسماء كثير من النقلة السرياني كان أبرزهم على الإطلاق حنين بن اسحق الذي شكّل جماعة ومدرسة علمية ضمت ابنه اسحق، وحبيش بن الأعسم .. وغيرهما من عشرات التراجمة،

فكان لهذه المدرسة الفضل في نقل الكثير من علوم اليونان إلى العالم الإسلامي. ومما هو جدير بالملاحظة أنه بالرغم من أن أعمال الترجمة قد تم معظمها على يد المسيحيين السريان، إلا أن عدداً كبيراً من الترجمات قد كان من الإغريقية مباشرة على يد قوم درسوا هذه اللغة في الإسكندرية، أو بلاد الإغريق. وكثيراً ما وضع المترجم نفسه ترجمتين من الإغريقية: إحداهما بالسريانية، والأخرى بالعربية.

هذا فيما يتعلق بعلوم اليونان. أما علوم الفرس، فلقد رأينا أن أشهر ترجمة الفرس، عبد الله بن المقفع، كان في نهاية الفصاحة والبلاغة كاتباً وشاعراً فصيحاً. وكان أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربي، مضطلعا باللغتين فصيحاً بهما، ألفاظه حكيمة ومقاصده من الخلل سليمة. وهو أول من اعتنى في الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور. كما ترجم كتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة، وهما: كتاب قاطيغورياس، وكتاب باري أرمنياس، وكتاب أناالوطقيا. وترجم مع ذلك الكتاب الهندي المعروف بكتاب كليلة ودمنة. وله تأليف حسنة منها: رسالته في الأدب والسياسة، ورسالته المعروفة باليتيمية في طاعة السلطان.. وغير ذلك من الكتب في التاريخ، والعرف والعادات والنظم والشرائع.

وكذلك نقل الفضل بن نوبخت، أبو سهل الفارسي من الفارسي ما وجده من كتب الحكمة الفارسية. هذا بالإضافة إلى كتب أخرى عديدة نقلها المترجمون من الفارسية إلى العربية، ذكرت في سياق البحث. لكن الملفت للنظر أن "البرامكة" أصحاب الوزارة في الدولة العباسية قد لعبوا دوراً هاماً في نشر الثقافة الفارسية، يدل على ذلك ما ذكره ابن النديم عند حديثه عن

كتاب "المجسطى" فى الفلك أن أول من اهتم بنقله وترجمته "يحيى بن خالد البرمكى" الذى ندب لترجمته وتفسيره أبا حسان وسلمان صاحب بيت الحكمة، فأتقنا ترجمته وتصحيحه. ولقد رأينا كيف امتازت معظم الترجمات من الفارسية إلى العربية بأن المترجم كان يتحرى الدقة أولاً فى الوقوف على أدق وأصح نص للكتاب الذى يترجمه، فكان يجمع أكبر قدر من نسخ الكتاب، ثم يقابل بعضها ببعض، وذلك حتى يتحاشى الأخطاء المختلفة للنسخ فى معظم النسخ. وبعد أن ينتهى من عملية المقابلة ويضع يده على أقرب نص أراده صاحبه، يبدأ فى عملية الترجمة تلك التى نُقل على أثرها معظم علوم الفرس المعروفة آنذاك.

كما رأينا كيف أثرت تلك الحركة تأثيراً بليغاً فى المجتمع العلمى الإسلامى، والحضارة الإسلامية بصفة عامة. فقد كان هناك قوم أتقنوا اللغة الفارسية والعربية معاً، فعكفوا على قراءة الكتب الفارسية يتتقون بها، ويرقون أفكارهم وعقولهم، ثم هم يخرجون باللغة العربية أدباً وشعراً وعلماً، وليس ما يخرجونه نقلاً تاماً لكلام فارسى، ولكنه منبعث عنه ومتولد منه. وهؤلاء الفرس الذين تعربوا، وهؤلاء العرب الذين أخذوا بحظ من الثقافة الفارسية، ملأوا الدنيا. فى العصر العباسى علماً وحكمة وشعراً ونثراً، فيها العنصر الفارسى واضح جلى. ومن حظ العربية وقتذاك أنها سادت اللغة الفارسية وغلبتها على أمرها، فكان من نتاج العقول الفارسية الراجحة إنما هو باللغة العربية لا الفارسية شعر الشاعر منهم عربى كبشار، وأدب الأدينب منهم عربى كابن المقفع، وتأليف المؤلف منهم عربى كابن المقفع وابن قتيبة والطبرى .. وغيرهم . كما كان من أعظم التأثيرات الفارسية فى

الحضارة الإسلامية أن يوجد بها كثير من الفرس كانوا من السابقين الأولين
فى تدوين العلوم المختلفة ، فالأمام أبو حنيفة النعمان إمام المذهب، وحماد
الراوية جامع المعلقة العشر، وراوى كثير من الشعر الجاهلى، وبشار بن
بُرد أبرز المحدثين من الشعراء، وسيبويه الإمام المقدم فى النحو وتدوينه ،
والكسائى أحد الأئمة الأعلام فى النحو واللغة وفنون الأدب والقراءات، وهو
أحد القراء السبعة، والفراء أبرع الكوفيين وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون
الأدب، وأبو عبيدة معمر بن المثنى العالم باللغة والغريب وأخبار العرب
وأيامها، وذو النزعة الشعبوية، أبو العتاهية شاعر الزهد، وابن قتيبة المؤرخ
الأديب، صاحب التأليف الكثيرة ككتاب المعارف، وعيون الأخبار. كل
هؤلاء - وغيرهم ممن لم نذكرهم - كانوا فرساً، وكان لهم أثر كبير فى
الثقافة العربية الإسلامية.

أما علوم الهند، فقد نقل إلى العربية ما وصل إلى العالم الإسلامى
منها، وخاصة مذاهب الهند فى علوم النجوم، وبصفة أخص مذهب السند
هند، وهو المذهب الذى تقلده جماعة من علماء الإسلام وألفوا فيه الزيجة.
فى عام 145هـ / 700 قدم الفلكى يعقوب الفزارى لبلاط المنصور عالماً
هندياً اسمه (منكه) فجاء بكتاب السندهند (السدهانتا) وهو رسالة فى علم
الفلك على الطريقة الهندسية وهذه الرسالة ترجمها الفزارى الإبن (إبراهيم)،
فخلقت اهتماماً جديداً بالدراسات الفلكية، وبعد ذلك بقليل جمع محمد بن
موسى الخوارزمى بين النهجين الإغريقى والهندي فى الفلك، فأصبح هذا
الموضوع بعد ذلك فى غاية الأهمية بين الدراسات العربية، ونقل من
علومهم أيضاً حساب العدد الذى بسطه أبو جعفر محمد بن موسى

الخوارزمي. كما وصل إلى العالم الإسلامي من علومهم في الموسيقى الكتاب المسمى بالهندية "بيافر" وتفسيره ثمار الحكمة فيه أصول اللحن وجوا مع تأليف النغم. أما علم الطب فقد قدم ابن النديم ثبناً يحتوى على أسماء كتب الطب الهندية التي وصلت إلى العالم الإسلامي، وعلى أسماء النقلة. وقد وقفت على كل ذلك في سياق البحث. المهم أن الترجمة من الهندية والفارسية واليونانية والسريانية إلى العربية أدت بطبيعة الحال إلى خلق جو علمي نشط يعمل في إطاره المترجمون ولديهم برامج علمية معينة يسيرون وفقاً لها في أثناء نقلهم وترجمتهم لعلوم الأمم الأخرى إلى العلم الإسلامي. ورأينا أن أبرز هذه البرامج تمثلت في المدارس العلمية التي شكلت بنية وأساس حركة الترجمة ذاتها. وقد وقفت على أهم وأشهر هذه المدارس، وهي : مدرسة بختيشوع ، وانتهيت من كل هذا أن مدارس الترجمة التي شهدتها المجتمع العلمي الإسلامي إبان نهضته العلمية، كانت بمثابة جسر عبور المسلمين إلى علوم ومعارف الآخر، الأمر الذي ساعد على التطور والإبداع في بنية العلوم العربية الإسلامية فيما بعد.

وفي هذا الإطار أيضاً، وجدنا كيف لعب بيت الحكمة دوراً هاماً كحلقة تواصل بين المسلمين وعلوم الآخر، حيث أعتبر أول مكتبة عامة ذات شأن في العالم الإسلامي، وأول جمعية إسلامية يجتمع فيها العلماء للبحث والدرس ، فكان بذلك مركزاً علمياً شمل علوم الطب والفلسفة والحكمة وغيرها. وليس من المغالاة في شيء أن نقول إن هذه المؤسسة قد لعبت دوراً هاماً في نقل تراث الحضارات القديمة إلى العالم الإسلامي. وبعد أن فصّلت القول في بيت الحكمة من الرشيد إلى المأمون ومكوناته كبناء

احتوى على أقسام معينة، وأوجه النشاط العلمى المختلفة التى وجدت فيه، ودوره فى انتشار المكتبات العامة فى معظم أقطار العالم الإسلامى، انتهت إلى تبنى وجهة نظر معينة مؤداها: إن بيت الحكمة كأول مكتبة عامة، ومركز للترجمة والدراسة، يرجع الفضل الأكبر له إلى أنه كان أكبر حلقة وصل فى العالم الإسلامى، أوجدت لحمة التواصل بين علوم الأم الأخرى، والعلوم العربية الإسلامية فيما بعد.

أما فن الجدل والحوار والمناظرة، فقد شكّل أيضاً أحد الركائز الهامة التى ارتكز عليها المجتمع الإسلامى إبان نهضته العلمية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين. فكانت مجالس المناظرات من أكبر العلامات المميزة للنضج العلمى الذى بلغة العلماء آنذاك.

وعن تأثير الآخر فى ظهور فن الحوار والجدل والمناظرات فى المجتمع الإسلامى، رأينا أن المناظرات التى عُرفت فى ذلك الوقت تعتبر ضرورة متطورة لما دار فى شبه الجزيرة قبل الإسلام من مناظرات ومحاورات عقائدية بين الطوائف المختلفة. ومن أشهرها، المناظرات والمحاورات التى جرت بين الصابئة والحنفاء فى المفاضلة بين الروحاني المخض، وبين البشرية النبوية. ثم اتخذ فن الحوار والمناظرة صورته النهائية التى عُرف بها بتأثير المنطق الأرسطى، والفلسفة اليونانية فى عمومها، وذلك حينما استعان معظم مفكرى الإسلام فى العصر الأول بالمنطق الأرسطى لرد على خصوم كانوا يتقنون فن الجدل والحوار. ومع بداية النهضة العلمية الإسلامية انتشرت مجالس المناظرات، انتشاراً واسعاً فى المجتمع العلمى الإسلامى تبعاً للشغف العلمى لدى العلماء على أثر

حركة الترجمة، وبتشجيع من الخلفاء والوزراء والأمراء هؤلاء الذين رأوا في انعقاد مجالس العلم والمناظرات في قصورهم من الأمور الهامة في تأسيس الرعية، فضلاً عن كون هذه المجالس مظهراً من مظاهر الأبهة والعظمة .. ومما لا شك فيه أن هذا الجو العلمي قد أحدث نوعاً من التنافس بين العلماء المتناظرين، فتحاوروا مع بعضهم، ومع الآخر في شتى ألوان العلوم والفنون ، الأمر الذي انعكس أثره على المجتمع العلمي ككل ، وخاصة في مرحلة التأليف والإبداع.

ومن البيّنات الأخرى الواضحة لأثر الآخر في الأنا رأينا كيف يُعد أبو بشر من بن يونس نموذج فاعل لهذا الأثر، ففي البحث فيه، وجدناه قد تعلم على مجموعة من الأساتذة الممتازين من أمثال: قويرى ورفيل، وبنيامين الراهبين اليعقوبين، وعلى إبراهيم المروزي، وإبراهيم الكاتب .. وغيرهم. وكان لذلك أثره البالغ في بضوجه العلمي المبكر، إذا استطاع أن يأخذ من كل هؤلاء الأساتذة، الأمر الذي انعكس على ازدهاره العلمي في مرحلة النضوج إلى الدرجة التي وصل معها إلى رئاسة المنطقيين في عصره. وقد دفعه هذا الأمر أيضاً إلى تكوين جماعة علمية يتعلم أفرادها عليه، كما تعلم هو على عدة أساتذة. وقد ضمت تلك الجماعة، يحيى بن عدى، وأبى سليمان السجستاني، فضلاً عن أكبر الأعضاء وأشهرهم، وهو الفارابى الذى حضر دروسه، وأخذ عنه المنطق. وهذا الأمر دلّنا على مكانة أبى بشر العلمية، بالقياس إلى تلميذه (الفارابى) الذى تخرج عليه. فإذا كان التلميذ قد نال شهره علمية عظيمة فيما بعد، حتى لُقّب بالمعلم الثانى بعد أرسطو (المعلم الأول)، فيما بالك بالأستاذ ١٢

حقيقة الأمر أن أبا بشر متى بن يونس يُعد هو المؤسس الأول للجماعة المنطقية التي ظهرت في بغداد في أوائل القرن الرابع الهجري إذ أن دارسو المنطق من العرب في القرن الثالث لم يتطرقوا لدراسة المنطق إلا كجزء من اهتمامهم الأساسي الذي انصب على دراسة الطب والفلسفة اليونانية . وهم قد تابعوا أسلافهم السريان في دراسة المنطق، أي درسوا المنطق باللغة السريانية بعد ترجمته من اليونانية . وعلى ذلك وجدنا أن الأساس المعرفي الذي قامت عليه، واستندت إليه جماعة أبي بشر المنطقية هو "دراسة المنطق"، وذلك أهم ما يميزها. وقد رأينا كيف استمر التواصل العلمي لهذه الجماعة حتى صارت مدرسة منطقية تميز بها القرن الرابع الهجري، وسميت مدرسة بغداد، التي يعزى إليها الفضل في إنجاز علمي ضخم تمثل في دراسة المنطق كعلم مستقل له أهميته لبقية العلوم، وليس مجرد فرع من الدراسات التي سادت في القرن الثالث، خاصة الطبية والفلسفية منها. وعلى كل ذلك تُعد مدرسة أبي بشر من بن يونس المنطقية نموذج فاعل لأثر الآخر في الأنا.

إن كل ما سبق يمثل نتائج الجزء الأول من هذه الدراسة، والخاص بالفتاح المسلمين على الآخر، وأثر الآخر في الأنا . أما الجزء الثاني الخاص بإنجازات المسلمين وأثرها في الآخر، فيمكن أن أطرح نتائجه في النقاط التالية.

بيّنت الدراسة في الفصل الخامس الخاص بالخوارزمي كنموذج للعلوم الرياضية، ومدى أثرها في الآخر، كيف بدأ تكوين الخوارزمي العلمي، ومدى أثر هذا التكوين في إنجازاته العلمية فيما بعد. ثم وقفت بصورة موجزة على التطور العلمي والتاريخي للرياضيات ، وذلك بغرض

معرفة أبعاد الإنجاز الذي تم على يد الخوارزمي باعتباره أهم علماء الرياضيات في القرن الثالث الهجري. وكل ذلك قادني بطبيعة الحال إلى التعرف على أبعاد إنجازات علماء المسلمين خلال عصر الخوارزمي، وذلك لكى أقف على مدى تأثير هؤلاء العلماء بالخوارزمي، والأهم مدى تأثير الآخر به، فوجدت أن تأثير الخوارزمي لم يمتد إلى علماء الرياضيات المسلمين في العصور اللاحقة فقط، بل امتد إلى العالم الغربي، أو "الآخر"، فلقد رأينا كيف اعترف أصحاب كتاب "تاريخ كمبريدج للإسلام" بأن الخوارزمي هو المسئول بصورة أساسية عن تأسيس علم الجبر. وقد جاءت معرفة الغرب لكتاب الجبر والمقابلة عن طريق الترجمات اللاتينية التي وضعت له. فلقد ترجم جيرارد الكريموني الأصل العربي لكتاب الجبر والمقابلة إلى اللغة اللاتينية في القرن الثاني عشر للميلاد. وترجمه أيضاً روبرت الشستري وأصبح أساساً لدراسات كبار علماء الرياضيات الغربيين. وإلى مصنفات الخوارزمي الأخرى يرجع الفضل في نقل الأرقام الهندية-العربية إلى الغرب حيث سميت باسمه أول الأمر algorithms (الغوريتمي)، ثم جعل الألمان من الخوارزمي اسماً يسهل عليهم نطقه، فاسمونه Algorizmus، ونظموا الأشعار باللاتينية تعليقاً على نظرياته. ومازلت القاعدة الحسابية (Algrithmus) حتى اليوم تحمل اسمه كرائد لها. وقد نشر "فردريك روزن" كتاب الجبر والمقابلة سنة 1831م في لندن، ونشر كارنيسكي ترجمة أخرى مأخوذة من ترجمته الشستري سنة 1915. ومن هنا أتضح أن أعمال الخوارزمي في علم الرياضيات قد لعبت في الماضي والحاضر دوراً مهماً في تقدمه، لأنها أحد المصادر الرئيسة التي انتقل

خلالها الجبر والأعداد العربية إلى الغرب. فعلم الجبر من أعظم ما اخترعه العقل البشرى من علوم، لما فيه من دقة وأحكام قياسية عامة. والخوارزمى هو الذى وضع قواعده الأساسية وأصوله الابتدائية كما نعرفها اليوم. ومن كل ما سبق أستطيع الزعم بأن الخوارزمى صاحب مدرسة رياضية ممتدة، لعبت دوراً هاماً فى تطور الرياضيات منذ أن بدأ صاحبها هذا التطور، وذلك عندما انتقل من الحساب إلى الجبر، والذى اعترف العالم أجمع بأنه واضعه الحقيقى. وذلك يُعد من أبرز نماذج تأثير (الأنا) فى (الآخر).

من كل ما سبق يتبين أن العمل العلمى الذى قدم فى هذا الكتاب يدل بصورة قوية على أن الحضارات الإنسانية عبارة عن سلسلة متصلة الحلقات بين الأمم تكمل بعضها بعضاً، الأمر الذى يؤكد التواصل والحوار والتبادل الحضارى بين المسلمين (كحضارة)، والآخر الغربى (كحضارة) أخرى. وتلك هى النتيجة النهائية التى تنتهى إليها هذه الدراسة.

والله أعلى وأعلم

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر :

- 1- ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، تحقيق نزار رضا ، دار الحياة ، بيروت (د.ت) .
- 2- ابن جُلجل : طبقات الأطباء ، والحكماء ، تحقيق فؤاد سيد ، طبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية ، القاهرة 1955 .
- 3- ابن خلدون : المقدمة ، طبعة المكتبة التجارية بمصر (د.ت) .
- 4- ابن خَلْكَان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق محمد محى الدين ، دار النهضة المصرية 1949 .
- 5- ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول ، دار الرائد اللبنانى 1983 .
- 6- ابن النديم : الفهرست ، طبعة القاهرة القديمة 1948 .
- 7- أبو بكر محمد بن زكريا الرازى : رسائل فلسفية ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط الخامسة 1982 .
- 8- أبو حيان التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة ، ضبط وتصحيح أحمد أمين ، وأحمد الزين ، طبعة لجنة

التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة
1939.

9- : المقابسات ، تحقيق حسن السندوبى ،
طبعة القاهرة 1347 هـ .

10- أبو عبد الله محمد بن : كتاب الجبر والمقابلة ، تحقيق على
موسى الخوارزمى مصطفى مشرفة ، ومحمد مرسى أحمد
، ملحق بكتاب د. ماهر عبد القادر
محمد ، التراث والحضارة الإسلامية ،
دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية
1997.

11- أبو القاسم الزجاجى : مجالس العلماء ، تحقيق عبد السلام
هارون ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ،
ودار الرفاعى بالرياض ، ط الثانية
1703 هـ .

12- أبو نصر الفارابى : إحصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان أمين
، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط الثالثة
1968.

13- أرسطو طاليس : المنطق ، ترجمة اسحق بن حنين ،
تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، دار
الكتب المصرية 1948 .

14- البيرونى : الآثار الباقية عن القرون الخالية ،
طبعة مكتبة المثنى ، بغداد (د.ت) .

- 15- الجاحظ : البيان والتبيين ، تحقيق فوزى عطوى ، طبعة بيروت (د.ت) .
- 16- حنين بن إسحاق : العشر مقالات فى العين (منسوب) ، نشره ماكس مايرهوف ، المطبعة الأميرية ، القاهرة 1928 .
- 17- : المسائل فى الطب ، تحقيق د. محمد على أبو ريان وآخرين ، دار الجامعات المصرية 1978 .
- 18- خير الدين الزركلى : قاموس تراجم الرجال والنساء . طبعة بيروت (د.ت) .
- 19- الشهرزورى : نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، المعروف بـ "تواريخ الحكماء" تحقيق مركز التراث القومى والمخطوطات بجامعة الإسكندرية ، إشراف د. محمد على أبو ريان ، دار المعرفة الجامعية ، ط الأولى 1993 .
- 20- الشهرستانى : الملل والنحل ، بهامش كتاب الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ، المطبعة الأدبية ، القاهرة 1317هـ .
- 21- صاعد الأندلسى : طبقات الأمم ، تحقيق حياة بوعلوان ، ط أولى ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت 1985 .

- 22- ظهير الدين البيهقي : تاريخ حكماء الإسلام ، تحقيق محمد كرد علي ، المجمع العلمي العربي ، دمشق 1946 .
- 23- القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، طبعة القاهرة 1326 هـ .
- 24- كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ، ترجمة لفيف من الدكاترة ، بإشراف د. محمود فهمي حجازي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993 .
- 25- محمد بن جرير : تاريخ الطبري ، تحقيق محمد أبو الطبري الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، القاهرة 1977 .
- 26- المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، دار الأندلس ، ط الأولى ، بيروت 1965 .
- 27- يحيى بن عدي : مقالات يحيى بن عدي الفلسفية ، دراسة وتحقيق د. سحبان خلفيات ، منشورات الجامعة الأردنية 1989 .

ثانياً: مراجع عربية ومترجمة وأجنبية :

- 28- أحمد أمين : ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي ، الطبعة العاشرة ، بيروت (د.ت) .

- 29- : ظُهر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية 1962 .
- 30- د. أحمد شلبي : دراسات فى الحضارة الإسلامية ، الجزء الرابع ، تاريخ التربية الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية 1966 .
- 31- د. أحمد فؤاد باشا : التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة 1983 .
- 32- د. حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ، 4 أجزاء ، ط الرابعة عشر.
- 33- د. حسن حنفى : هموم الفكر والوطن ، التراث والحداثة ، دار قباء ، القاهرة، ط الثانية 1998.
- 34- د. خالد الحديدى : من بيت الحكمة فى بغداد إلى زاوية القصبي بطنطا ، دار الوسطانية للنشر ، القاهرة (د.ت) .
- 35- د. خالد حربى : بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 .

- 36- : علوم حضارة الإسلام ودورها في الحضارة الإنسانية ، سلسلة كتاب الأمة ، قطر 2004 .
- 37- ديلاسى أوليرى : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ترجمة تمام حسن ، القاهرة (د . ت) .
- 38- زيجرد هونكه : شمس العرب تستطع على الغرب ، ترجمة فاروق بيضون ، كمال دسوقي ، مراجعة فاروق عيسى الخورى ، المكتب التجارى للطباعة والنشر ، بيروت ، ط الثانية ، 1969 .
- 39- د. سحبان خليفات : أبو زيد البلخى ، سيرته وآراؤه الفلسفية ، مجلة دراسات وأبحاث ، بيروت 1998 .
- 40- د. شوقي ضيف : العصر العباسى الثانى ، دار المعارف ، ط الثالثة ، القاهرة 1973 .
- 41- صالح أحمد العلى : العراق فى تاريخ، طبعة بغداد 1982. وآخرون
- 42- د. عامر ياسين : حركة الترجمة وأهم أعلامها فى النجار العصر العباسى ، دار المنار، القاهرة 1993 .

- 43- د. عباس محمد حسن : دراسات في تاريخ العلوم عند العرب ،
سليمان ، د. حسان دار المعرفة الجامعية 1998 .
حلاق
- 44- عبد الأمير المؤمن : الطاقة المحركة لانتقال العلوم إلى
الحضارة الإسلامية ، بحث في مجلة
الجامعة الإسلامية الصادرة عن
الجامعة العالمية للعلوم الإنسانية ، لندن
، العدد السابع توز - ايلول 1995 .
- 45- د. عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء العرب في
تقدمه ، ط الأولى ، دار المعارف
1966 .
- 46- د. على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ،
واكتشاف المنهج العلمى فى العالم
الإسلامى ، دار النهضة العربية 1984
- 47- د. على عبد الله : نوابغ علماء العرب والمسلمين فى
الدفاع الرياضيات ، بيروت 1978 .
- 48- د. على عبد المعطى : المدخل إلى الفلسفة ، دار المعرفة
الجامعية ، الإسكندرية 2000 .
محمد
- 49- د. على عبد المعطى : المنطق الصورى ، أسسه ومباحثه ،
محمد ، د. محمد دار المعرفة الجامعية 1996 .
محمد قاسم

- 50- د. عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت 1970 .
- 51- فيليب حتى ، : تاريخ العرب ، دار غندور للطباعة وآخرون والنشر والتوزيع ، ط الثامنة 1990 .
- 52- قدرى حافظ طوقان : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ، ط الثالثة ، القاهرة 1963 .
- 53- كارادى فو : الفلك والرياضيات ، بحث ضمن تراث الإسلام ، تأليف جمهرة من المستشرقين ، تعريب وتعلق جرجيس فتح الله ، ط الثانية ، بيروت ، 1972 .
- 54- ماكس مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد ، بحث صدر فى كتاب : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية : دراسات لكبار المستشرقين ، نشرة عبد الرحمن بدو ي ، مكتبة النهضة المصرية 1940 .
- 55 د. ماهر عبد القادر : التراث الإسلامى ، العلوم الأساسية ، محمد المركز المصرى للدراسات والأبحاث، الإسكندرية (د.ت) .
- 56- : حسين بن اسحق ، العدمر الذهبى للترجمة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1997 .

- 57- : الطب العربى ، رؤية إستمولوجية ،
دار النهضة العربية ، ط الأولى 1998 .
- 58- : فلسفة العلوم ، رؤية عربية ، دار
المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1999 .
- 59- : المنطق ومناهج البحث ، دار المعرفة
الجامعية ، الإسكندرية 1998 .
- 60 محمد عاطف : الخوارزمى العالم الرياضى الفلكى ،
البرقوقي وآخرون الدار القومية للطباعة والنشر (د.ت) .
- 61- د. محمد عبد : الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب ،
الرحمن مرحبا تقديم جميل صليبا ، دار الكتاب
اللبثانى ، بيروت ، ط الثانية 1978 .
- 62- د. محمد على أبو : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار
ريان المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1996 .
- 63- نيقولاريسر : تطور المنطق العربى ، ترجمة محمد
مهران ، دار المعارف ، ط الأولى
1985 .
- 64- Aly , Maher : The Nature of Reason in
Arabian Science, in the
Works of the International
Working Conference on

- non-formal Foundations of Reason, the University of New Castle, New South Wales , Australia, 1993.
- 65- : Medical School Traditions in Ancient Egypt, Alexandria 2000 .
- 66- Christopher, J.B : The Islamic tradition, Harper & Row publishers, New York, 1972 .
- 67- Holt , P.M & Ann, K. S. L . : The Cambridge History of Islamic Society and Civilization, Vol. 28, and Lewis; Bernard Cambridge University, press 1970 .
- 68- Sarton; George : Introduction to the History of Science , 3 Vol., Baltimore 1972 .
- 69- Sourdel : D.E. : La Civilisation Del, Islam T.J Classique , Paris , 1950.
- 70- Stephen : F. : A History of the Sciences , Masan First Collier Book Edition, New York 1962 .

فهرست الكتاب

5	قرآن كريم
7	مقدمة الكتاب
17	الفصل الأول
	حركة الترجمة جسر عبور المسلمين إلى علوم ومعارف الآخر
68	الفصل الثاني
	بيت الحكمة لحمة تواصل بين المسلمين وعلوم الآخر
87	الفصل الثالث
	في مفهوم الحوار والجدل الإسلامى وأثره فى الحركة العلمية والتحاور مع الآخر
121	الفصل الرابع
	أبو بشر متى بن يونس ومدرسته المنطقية نموذج فاعل لأثر الآخر فى الأنا
157	الفصل الخامس
	الخوارزمى ومدرسته الرياضية نموذج فاعل لأثر الأنا فى الآخر
189	نتائج الدراسة
201	المصادر والمراجع
213	فهرست الكتاب
	أعمال الدكتور خالد حربى

أعمال الدكتور خالد حري

- 1- الرازي الطبيب وأثره : الطبعة الأولى دار ملتقى الفكر،
في تاريخ الطب العربي الإسكندرية 1999. الطبعة الثانية ،
دار الوفاء ، الإسكندرية 2006.
- 2- نشأة الإسكندرية : الطبعة الأولى ، دار ملتقى الفكر
وتواصل نهضتها ، الإسكندرية 1999. العلمية
- 3- بُرء ساعة : للرازي (دراسة وتحقيق) ، دار
ملتقى الفكر، الإسكندرية 1999،
الطبعة الثانية، دار الوفاء 2006.
- 4- خلاصة التداوي : الطبعة الأولى ، دار ملتقى الفكر
بالغذاء والأعشاب الإسكندرية 1999- الطبعة الثانية
2000، توزيع مؤسسة أخبار اليوم ،
الطبعة الثالثة دار الوفاء ،
الإسكندرية 2006.
- 5- الأسس الاستمولوجية : دار الثقافة العلمية، الإسكندرية
لتاريخ الطب العربي 2001، الطبعة الثانية دار الوفاء ،
الإسكندرية 2006.
- 6- الرازي في حضارة : (ترجمة وتقديم وتعليق)، دار الثقافة
العربية العلمية، الإسكندرية 2002.
- 7- سر صناعة الطب : للرازي (دراسة وتحقيق)، دار
الثقافة العلمية الإسكندرية 2002،

الطبعة الثانية ، دار الوفاء ،
الإسكندرية 2006

8- كتاب التجارب : للرازي (دراسة وتحقيق) ، دار
الثقافة العلمية، الإسكندرية 2002 ،
الطبعة الثانية ، دار الوفاء ،
الإسكندرية 2006.

9- جراب المجربات : للرازي (دراسة وتحقيق وتنقيح)،
دار الثقافة العلمية، الإسكندرية
2002، الطبعة الثانية ، الإسكندرية
2006.

10- العولمة بين الفكرين : الطبعة الأولى منشأة المعارف ،
الإسلامى والغربي الإسكندرية 2003.

11- المدارس الفلسفية فى : الطبعة الأولى منشأة المعارف،
الفكر الإسلامى (1) " الإسكندرية 2003 .
الكندى والفارابى"

12- الأخلاق بين الحلال : الطبعة الأولى منشأة المعارف،
والحرام والصواب الإسكندرية 2003.
والخطأ

13- العولمة وأبعادها : مشاركة فى كتاب "رسالة المسلم
المعاصر فى حقبة العولمة" ، الصادر

عن وزارة الأوقاف والشئون
الإسلامية بدولة قطر - مركز
البحوث والدراسات ، رمضان
1424 ، أكتوبر - نوفمبر 2003.

14- دور الاستشراق في موقف الغرب من الإسلام وحضارته
(بالإنجليزية) : الطبعة الأولى دار الثقافة العلمية،
الإسكندرية، 2003.

15- شهيد الخوف الإلهي : الطبعة الأولى دار الوفاء ،
الإسكندرية 2003. ، الحسن البصري

16- دراسات في التصوف الإسلامي : الطبعة الأولى دار الوفاء ،
الإسكندرية 2003.

17- دراسات في الفكر العلمي المعاصر . : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ،
الإسكندرية 2003.

18- ملامح الفكر السياسي في الإسلام . : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ،
الإسكندرية 2003.

19- بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ،
الإسكندرية 2004.

20- مقالة في النقرس للرازي (دراسة وتحقيق) : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ،
الإسكندرية 2005.

21- التراث المخطوط: : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ،
رؤية فى التبصير الإسكندرية 2005.
والفهم (1) علوم الدين
لحجة الإسلام أبى حامد
الغزالى .

22- التراث المخطوط : : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ،
رؤية فى التبصير والفهم الإسكندرية 2005.
(2) المنطق .

23- علوم حضارة الإسلام : سلسلة كتاب الأمة ، قطر 2005.
وأثرها فى الحضارة
الإنسانية

24- مبارك للأمة : الطبعة الأولى ، الإسكندرية 2005.

25- علوم الحضارة : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ،
الإسلامية وأثرها فى الإسكندرية 2006 .
الآخر .

26- العبث بتراث الأمة : الطبعة الأولى ، الطبعة الأولى —
الإسكندرية 2006.

27- الأسر العلمية ظاهرة : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ،
فريدة فى الحضارة الإسكندرية 2006 .
الإسلامية

28- المسلمون والآخر ، الطبعة الأولى ، دار الوفاء ،
حوار وتبادل حضارى . الإسكندرية 2006 .



0577495